Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/diemystikdesmars0000walt

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON EMANUEL HIRSCH UND HANS LIETZMANN
14

DIE MYSTIK DES MARSILIO FICINO

VON

LIC. WALTER DRESS

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

BERLIN UND LEIPZIG 1929
VERLAG VON WALTER DE GRUYTER & CO.

17954
QG5
F44
XD7

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10

. . . καὶ ἀπῆλθον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ εὗρον
αὐτὴν τρόπον τινὰ συνδεδεμένην τῇ στοργῇ.

Acta Pauli et Theclae 19.

MEINER MUTTER

Vorwort

Die vorliegende Arbeit, abgefaßt im Herbst 1926, hofft, das Studium der Renaissance-Philosophie, das sich lange Zeit im allgemeinen in überlieferten Bahnen bewegt hat, dadurch zu beleben, daß sie es an einigen großen Gesichtspunkten zu orientieren sucht, die sie in ihren Hauptproblemen zu finden meint.

Den Ausgangspunkt der Arbeit, der zugleich die leitenden Linien festlegt, bildet die bisher immer übersehene, ja kurzweg geleugnete Tatsache, daß es sich bei der Renaissance-Philosophie um Theologie, um scholastisch bestimmte Theologie, handelt. Eine erfreuliche Bestätigung dieser Ansicht, die sich mir am eindrucksvollsten aus einer genauen Untersuchung des viel zitierten, aber niemals im einzelnen geprüften sogen. Paulus- (genauer Römerbrief-) Kommentars des Ficino ergeben hat, finde ich in dem vor kurzem erschienenen Buch Ernst Cassirers über »Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance«[1]: »Die Philosophie des Quattrocento ist und bleibt, gerade in ihren bedeutendsten und folgereichsten Leistungen, wesentlich Theologie«[2].

---

[1]) Studien der Bibliothek Warburg X, 1927.

[2]) Ebda. S. 4; vgl. S. 1 und S. 65 der »Versuch der Restauration der scholastischen Gedankenformen gewinnt in ihr allmählich mehr und mehr an Ausbreitung und Stärke« usw. Zu S. 75 wäre in diesem Zusammenhang zu bemerken, daß die innere Verbindung des »dogmatischen Gedankenkreises des Christentums« mit der Überwindung »jeder dogmatischen Enge« (durch die Idee der allgemeinen Religion), wie sie bei Ficino durch die apologetische Verwendung dieser Idee hergestellt ist, leider nicht heraustritt. Vgl. oben S. 125 A. 2.

Auf der anderen Seite freilich scheint mir gerade dieses Buch die Notwendigkeit von Einzeluntersuchungen auf dem in Frage stehenden Gebiet dringend nahe zu legen. Besonders die These von der Bedeutung des Cusaners für die Philosophie der Renaissance ist doch wohl durch die geistvolle, großzügige Schrift Cassirers noch nicht weit genug geklärt. Ich habe deshalb versucht, so weit wie möglich Ficino selbst reden zu lassen, um zunächst einmal ein wirklich deutliches Bild seines Denkens zu gewinnen.

Dabei ergab sich bald, daß ein Kampf gegen drei Fronten, die sich teilweise berühren und überschneiden, teilweise aber auch einander durchaus entgegengesetzt sind, zu führen war. Einmal war sehr bald klar, daß die verbreitete Meinung — die a priori schon verdächtig einfach klingt —, in dem Renaissance-Platonismus einfach einen erneuerten Neuplatonismus feststellen zu können, einer sehr weitgehenden Einschränkung und Modifizierung bedarf. Dann wurde es nötig, den schnell populär gewordenen Satz von der kirchlich unabhängigen, an den paulinischen Briefen (vor der Reformation) selbständig sich erbauenden Frömmigkeit des Florentiner Platonikers vom tatsächlichen Textbefund aus völlig umzustoßen. Endlich mußte ich mich von der Unrichtigkeit der Ansicht überzeugen, daß Ficino dem Dogma von der Offenbarung der christlichen Religion den Gedanken der allgemeinen Religion bewußt habe entgegensetzen wollen.

Man sieht, die drei zu bekämpfenden Fronten laufen teils miteinander, teils gegeneinander, teils durcheinander. Daher glaubte ich, die Ergebnisse meiner Untersuchung der Klarheit wegen möglichst zuspitzen zu müssen. Ich hoffe indessen, eine Überspitzung vermieden zu haben.

Die richtigen Beobachtungen, die der ersten und dritten der drei gekennzeichneten Auffassungen zugrunde liegen, müssen in anderer Hinsicht verwendet werden, als ihre Vertreter meinen, und erhalten dadurch dann freilich auch einen anderen Sinn. Die Schwierigkeit liegt darin, daß Ficino in Wirklichkeit nicht war, was er sein wollte und zu sein glaubte.

Es ist nur zu selbstverständlich, daß diese Arbeit, wenn sie heut neu geschrieben werden könnte, in mancher Beziehung anders gestaltet wäre. Das liegt in der Natur der zwischen Niederschrift und Druck liegenden Zeitspanne und einer dadurch bedingten Entfremdung.

Sachlich finde ich, auch nach Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur, nichts zu ändern und glaube daraus das Recht zur Veröffentlichung herleiten zu dürfen.

Berlin-Lichterfelde, im Juli 1929.

W. Dreß.

Inhalt

Seite

I. Die Voraussetzungen der Arbeit des Ficino..... 1—23

Die geistige Situation des italienischen Humanismus in der Frührenaissance ..... 1—2
Florenz und die Medici 2
Die Autorität Platos ..... 3—5
Die Bedeutung des Neuplatonismus: philosophia perennis ..... 5—6
Aristoteles der Weg zu Plato ..... 6—8
Das Christentum: Die Autorität Augustins ..... 9—11
Die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen: Alexandrismus und Averroismus ..... 11—13
Die Aufgabe Ficinos eine apologetische: die Geltung des göttlichen = mosaischen und christlichen Gesetzes durch die platonisch-neuplatonische Philosophie zu erweisen..... 13—17
Unsere Aufgabe eine historische und eine systematische: Ist der »Platonismus« des Ficino dem mittelalterlichen Platonismus gegenüber etwas Neues? Wie wird er dem Christentum gerecht? ..... 18—23

II. Die Mystik des Marsilio Ficino..... 24—150

1. Welt und Gott ..... 24—48
Die Voraussetzungen griechischen Denkens ..... 24—26
Das Weltsystem Ficinos ..... 26—32
Sein Ausgangspunkt im Unterschied von Neuplatonismus und Scholastik ..... 32—35
Entwicklung des Gottesbegriffs (Gott als immanentes Weltelement)..... 35—48

2. Die Bedeutung der Seele ..... 48—60
Ihre Mittelstellung als Angelpunkt der Welt ..... 48—51
Drei Seelenarten ..... 51—52
Konzentrierung des Interesses auf die menschliche Seele ..... 52—54

Seite

Die Seele als Mikrokosmos ..... 54—59
Die Seele stellt den Erkenntniszusammenhang her 59—60

3. Der Weg zu Gott durch den Intellekt ..... 60—89
Ficinos Erkenntnistheorie ..... 60—67
Sein »Ontologismus« und seine Übernahme neuplatonischer Mystik ..... 67—76
Die menschliche Seele als Trägerin des Erkenntniszusammenhangs ..... 76—79
Der Mensch Deus in terris ..... 79—82
Die auf die Erkenntnis der Schöpfungsmethode Gottes begründete Kongenialität des Menschen .... 82—89

4. Der Weg zu Gott durch das Gefühl ..... 89—114
Die in der Erkenntnis liegende Lust ist in der voluntas begründet ..... 89—90
Rückwirkung auf den Gottesbegriff ..... 91—92
Neuer Schöpfungsbegriff ..... 93—99
Gott und Welt durch die Schöpfungslust verbunden 99—104
Neue Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, das im lustbetonten Gefühl gegeben ist. Der »Voluptarismus« des Ficino ..... 104—114

5. Ficinos Auffassung der Religion ..... 114—150
Übernahme christlicher Gedanken? ..... 114—117
Gott ist käuflich ..... 117—118
Die Religion als gegenseitige Freundschaft zwischen Gott und Mensch wie zwischen Gleichgestellten .... 118—123
Die Religion als Fundament der Unsterblichkeit des Menschen 124
Folglich dem Menschengeschlecht angeboren ..... 125—128
Die Religion als Genuß Gottes, d. h. als Genuß der eigenen Unsterblichkeit ..... 128—129
Liberum arbitrium, kein Sündengefühl..... 129—136
Religion und Philosophie ..... 136—137
Die Eigenart des Christentums kann nur auf ethische Vorzüge gegründet werden ..... 137—143
Die neuplatonischen Gedanken von der Gefangenschaft der Seele als Rückschlag auf die Vergötterung des irdischen Menschen ..... 143—145
Das Verhältnis Ficinos zur Scholastik ..... 145—146
und zum Neuplatonismus ..... 146—148
Seine mystische Religiosität eine neue, aus dem Geist der Renaissance heraus geborene Konzeption ..... 148—150

III. Der Römerbriefkommentar des Ficino ..... 151—216
1. Formale Probleme ..... 151—183

Seite

Ficinos letztes Werk ..... 151—153
Erklärungen durch Parallelen aus der antiken Literatur ..... 153—155
Vulgatakritik ..... 155—158
Ficinos Verhältnis zu der vor ihm geleisteten exegetischen Arbeit ..... 158—183
a) seine außerordentlich starke literarische Abhängigkeit von Thomas von Aquino..... 158—160
b) Textvergleichung ..... 160—176
c) die Eigenart der Auslegung des Ficino: sein psychologisches Verständnis ..... 176—183

2. Inhaltliche Probleme ..... 183—214
A. Ficinos Schriftverständnis ..... 183—196
a) Die Schrift als Gottes in Christus gesprochenes Wort ..... 183—189
b) Der Weg des Menschen zum Verständnis der Schrift als neuplatonisch-mystische ἀναγωγή unter Führung des Mystagogen Paulus ..... 189—196
B. Ficinos Auffassung der Rechtfertigung ..... 196—214
a) das sola fide als neuplatonische Formel ..... 196—200
b) Die Verwicklung in die scholastische Gedankenwelt: die Exegese des Thomas ..... 200—204
Die Verwirrung des Ficino durch die Übernahme scholastischer (thomistischer) Begriffe ..... 204—211
Die iustitia Dei als höchste Läuterungsstufe der Seele ..... 211—214
Ficinos Frömmigkeit kein Christentum ..... 214—216

I. Die Voraussetzungen der Arbeit des Ficino.

Es ist bekannt, daß der italienische Humanismus im Zeitalter der Frührenaissance sich die Fähigkeit und den Mut errang, den Dingen, die ihn umgaben, in unbefangener historischer und philosophischer Kritik gegenüberzutreten. Welche Zersetzungserscheinungen an dem ehedem so festen Bau der mittelalterlichen Welt, der als göttliche Institution auf heiliger durch die eine, die katholische Kirche vertretenen Tradition ruhte, diese neue kritische Stellungnahme förderten oder gar hervorriefen, das zu untersuchen, ist nicht unsere Aufgabe. Genug, daß diese Abstand haltende, prüfende Einstellung allen, kirchlichen, staatlichen, ethischen, religiösen Verhältnissen gegenüber zu beobachten ist nicht nur in weltlichen Kreisen, sondern auch wohl über ein Jahrhundert, so lange, bis der Sturm der deutschen reformatorischen Bewegung das Papsttum aus den Angeln zu heben droht, unter Klerikern und Mönchen, ja mitten unter Beamten der Kurie und höchsten Vertretern der kirchlichen Hierarchie, Kardinälen und selbst Päpsten. Bei weniger tiefdringender Überlegung und dort wo, wie in der Masse der Gebildeten, die neue Stellungnahme einfach ohne eigene gedankliche Verarbeitung, ohne daß man den Ausgangspunkt dieses Kritizismus kannte oder kennen wollte, übernommen wurde, sieht man aus dem anfänglich den untersuchten Objekten gegenüber gewahrten Abstand Gleichgültigkeit entstehen, die sich teilweise in einem prinzipiellen Hinwegsetzen über alle vorher gebotenen Schranken äußert, aber vor dem nächsten Erlebnis, das die eigene Persönlichkeit in Frage stellt, schlimmstenfalls vor der Aufgabe des Sterbens, zusammenbricht. Wo aber echte Kritik am

Werke ist, da ergibt sich aus der umfassenden, ernsthaften Prüfung der Grundlagen von Staat und Kirche, Religion und Ethik die Möglichkeit, und darüber hinaus die Notwendigkeit eines neuen Baus, eine Notwendigkeit, die ihrerseits die Anerkennung des bewährten Alten und Überlieferten notwendig in sich schließt.

Der Platz, an den der im Jahre 1433, also 129 Jahre nach Petrarca (1304), ungefähr ein Menschenalter nach Lorenzo Valla, 19 Jahre vor Leonardo da Vinci (1452) geborene Marsilio Ficino, Sohn des ersten Leibarztes des Cosimo dei Medici, angesichts dieser Entwicklung der Dinge gehört, ist leicht zu bestimmen. Sein Geburtsort Florenz stellt ihn in eine Tradition lebendiger, humanistischer Arbeit hinein, in die schon Leonardo Bruni im Anfang des Jahrhunderts und dann während des Unionskonzils, das 1439 von Ferrara nach Florenz verlegt wurde, die beiden großen Griechen Gemistos Plethon und Bessarion zündende Gedanken platonischer Weisheit und eines platonischen Lebensideals hineingeworfen hatten.

Und diese Gedanken wirkten fort, vor allem auch im Herzen des Tyrannen der florentinischen Republik, des geistig beweglichen und aufgeschlossenen Kaufmannes und Bankiers Cosimo, der sich mit dem eine lange arbeits- und sorgenreiche Zeit hindurch ruhenden Plan trug, eine moderne platonische Akademie zu gründen. Und das, während an den führenden Universitäten Italiens, besonders in Padua und Bologna, der Aristotelismus, der der Scholastik zur Aufrichtung und Durchführung ihres Systems grundlegende Dienste geleistet hatte, noch unbestritten herrschte, während selbst die Professoren für griechische Sprache und Philosophie an der Universität in Florenz, Georgios v. Trapezunt, Argyropulos, Andronikus Kallistos, auch der während einer Vakanz in Aussicht genommene Theodoros Gaza, bis zum Jahre 1475 mehr oder minder strenge Aristoteliker waren. Cosimo hielt an seinem Plan fest. Und er gewann für die Ausführung seiner Gedanken Marsilio Ficino, den Sohn seines Leibarztes, auf den er aufmerksam geworden war, als dieser ihm, dreiundzwanzig-

jährig, im Jahre 1456 sein erstes Buch, »Einführung in die platonische Lehre« (Institutiones ad Platonicam disciplinam) [1] vorlegte. Diese »Einführung« war auf Grund zweiter und dritter Quellen gearbeitet. Es ergab sich die Notwendigkeit sprachlichen Unterrichts und eindringenden Studiums des Originaltextes. Das war und blieb die Arbeit der nächsten Jahre.

Wie weit Ficino damals selbst den Stoff gedanklich gemeistert hat, können wir aus seinem ersten uns erhaltenen Werk, der im Januar 1457 herausgegebenen Abhandlung »Über die Lust« (De voluptate) ersehen [2]. An das 26 Jahre vorher erschienene berühmte Buch gleichen Titels des Lorenzo Valla, das sich in Hin- und Widerrede, in dialektisch zugespitzter Dialogform um das ethische Problem des summum bonum, des höchsten Gutes, bemüht, darf man freilich dabei nicht denken. Vallas Arbeit war herausgewachsen aus einer bewußten, grundsätzlichen Gegnerschaft gegen das von seinen eigenen Anhängern so vielfach beschmutzte und entehrte katholische Ideal des Zölibats und der Virginität. Ein ethischer Gesichtspunkt spielt bei Ficino keine Rolle. Wenn ihn überhaupt ein »Gesichtspunkt« geleitet hat, dann ist es der in den Schlußworten angedeutete: »Mir ist es genug gewesen, die Meinungen fast aller Philosophen der Gedächtnisübung halber wiederzugeben« [3]. Das klingt kläglich genug, aber es ist wohl wenigstens ehrlicher als die Sätze, die eben vorher zu Antonio Canisiano, dem das Buch gewidmet ist, gesagt werden: »So habe

---

1) Epist. l. XI p. 955 a Prooem. in Platonis Institutiones. Das Buch ist uns nicht erhalten. Einen wahrscheinlich noch früheren Versuch, commentarioli in Lucretium, die Ficino selbst später verbrannt hat, erwähnt er in einem Brief an Martinus Uranius ibid. p. 959 b. Die Zitierung erfolgt nach der Gesamtausgabe der Opera Parisiis 1641 in zwei Bänden. Wenn nicht t. II vermerkt ist, ist der erste Band gemeint.

2) p. 1036 Marsilii Ficini Florentini de Voluptate Liber absolutus est, Figini III. Calendas Januarias. M. CCCC. LVII. Anno Aetatis suae XXIIII.

3) De Volupt. cap. XVIII p. 1036 b Mihi vero satis fuerit Philosophorum pene omnium opiniones exercendae memoriae gratia retulisse.

ich dir das, was von den verschiedenen Philosophen über die Lust gesagt ist, zusammengeschrieben. Welcher Meinung du nun folgen wirst: ich will lieber, daß du durch die Autorität und die Gründe jener, die hier streiten, als durch mein Urteil überzeugt wirst.«[1] Bemerkenswert ist nur, daß diese enzyklopädistische Einstellung in der Einleitung auf ein Verbot Platos gegründet wird, der nicht gewollt habe, daß unbesonnene Jugend in einer Sache ein Urteil abgebe, dem sie später selbst, älter und reifer geworden, aus tieferem Verstand widersprechen müsse[2]. Weiter noch, daß Ficino sich ängstlich scheut, seine eigene Meinung zu äußern, »um nicht in die Gefahr zu kommen, gegen die Lehre Platos etwas unklug zu behaupten«[3]. Wie bei den meisten Humanisten die Autorität der Antike die Autorität der Kirche verdrängt hat, so steht hier bei Marsilio die unbedingte Autorität Platos anstelle des unbedingten kirchlichen Gehorsamsanspruches. Und es ist nur ein Ausdruck dieser Tatsache, wenn es von Plato heißt: »dem wir gleichsam als dem Gott der Philosophen Gefolgschaft leisten und Verehrung zollen«[4]. Das Thema der Lebensarbeit des florentinischen Gelehrten klingt hier deutlich an. Es wird philosophisch formuliert, wenn in einer kurzen Betrachtung der drei Methoden philosophischer Erörterung die Methode der Peripatetiker und Stoiker sowie die der Skeptiker abgelehnt, die sokratisch-akademische dagegen entschlossen angenommen wird[5].

---

[1]) De Volupt. cap. XVIII p. 1036 b Haec nos ad te a diversis Philosophis de Voluptate disputata conscripsimus, quam vero ex his sequaris sententiam, volo tibi potius ab illorum, qui hic disputant, authoritate rationibusque, quam meo iudicio suaderi.

[2]) ibid. Prooem. p. 1009 b Plato... vetat eos, qui adhuc in tenera aetate constituti sunt, suam aliqua de re sententiam afferre, ne, ut in iunioribus saepe accidit, quod primis annis maxime probaverimus, id maturiori deinde aetate, et graviori iudicio revocandum et in contrariam sententiam convertendum sit.

[3]) ibid.... ne contra id, quod a Platone nostro docemur, aliquid imprudenter asseverarem....

[4]) ibid. Etenim Plato, quem tanquam Philosophorum Deum sequimur, atque veneramur, ...

[5]) ibid. p. 1009a sq.

Soviel schon sagt uns das im übrigen unbedeutende[1] Werk des Vierundzwanzigjährigen. »Plato, — der Gott der Philosophen«, diese ungeheure Wertschätzung des griechischen Philosophen geht durch alle Werke Ficinos. In dieser Richtung hat er sich schon in seiner Jugend festgelegt[2]. Aus dieser begeisterten Verehrung erwuchs, von Cosimo, seinen Söhnen und Enkeln begünstigt und unterstützt, die fleißige und schätzenswerte Übersetzung der Werke Platos, die in den Jahren 1463—1477 bewerkstelligt wurde. Es folgte die Übertragung der Enneaden des Plotin und der dazu gehörigen Vita Plotini des Porphyrius, vollendet 1485; denn immer deutlicher glaubt Ficino erkannt zu haben, daß die Neuplatoniker die eigentlichen Interpreten der platonischen Weisheit seien. 1469 schon schreibt er an den Kardinal Bessarion, daß das Gold, das bei Plato noch mit Schlacken vermischt, unter schwer verständlichen Begriffen und Ausdrücken verborgen erscheine, erst bei Plotin, Porphyrius, Jamblichus und schließlich Proklus nach harter Läuterung durch das Feuer in leuchtendem Glanze erstrahle[3]. Plotin müsse man, so heißt es später in der Einleitung zum Enneadenkommentar, so lesen, als ob Plato selbst in der Person seines Schülers zu uns spräche. Das Verhältnis beider Philosophen zueinander wird unter Zugrundelegung von Matth. 3, 17: »Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, ihn höret!« als das Gottvaters zu seinem Sohn dargestellt[4]. Zurückverfolgt aber wird die

---

1) Das bezieht sich auf Absicht und Anlage. Natürlich sind hier schon Keime von Gedanken zu finden, die später bei Marsilio bedeutend hervortreten, so der Gedanke des Mikrokosmos c. II p. 1014 a sqq., der maxima cognatio und proportio c. IX p. 1024 b, des honestum c. III p. 1015 b usw.

2) Vgl. Epist. l. I p. 603 a... ego enim a teneris annis divinum Platonem, quod nullus ignorat, sectatus sum.

3) Epist. l. I p. 602 a sq. Vgl. De Christ. Rel. c. XXII p. 25 b u. a. St.

4) Exhortatio in lectionem Plotini t. II p. 503 Principio vos omnes admoneo, qui divinum audituri Plotinum huc acceditis, ut Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem vos audituros existimetis. Sive enim Plato quondam in Plotino revixit . . . . Et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: »Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi undique placeo: ipsum audite.«

platonische Lehre, wie es die Neuplatoniker schon getan hatten, über Pythagoras, Aglaophamus, Orpheus, Mercurius Trismegistus, Homer u. a. bis auf Zoroaster, von dem die ganze Weisheit der alten Theologen ausgegangen sei [1]. So ist der Überzeugung von der Tatsache einer philosophia perennis, der echten, immer gleichen, immer dasselbe meinenden Philosophie, deren unerreichter Meister Plato, deren deutlichste Ausprägung der Neuplatonismus war, klarer Ausdruck geliehen.

Dieser Überzeugung mußte auch Rechnung getragen werden, wenn es galt, sich über die Bedeutung des Aristoteles, des gepriesenen Lehrmeisters des kirchlichen Wissenschaftsbetriebes, klar zu werden. Man hatte ja jetzt Gelegenheit, die Philosophie des Stagiriten nicht nur aus vergröbernden und zum Teil sinnfälschenden Übersetzungen eines sehr kleinen Teiles seiner Werke, nicht nur aus ihrer Verwendung in der katholischen Dogmatik, sondern aus ihrem Urtext immer vollständiger kennen zu lernen. Derselbe Leonardo Bruni, der sich erst so eifrig für die platonische Philosophie eingesetzt hatte, stellte sich, nachdem er in die griechischen Schriften des Aristoteles Einsicht bekommen hatte, ebenso eifrig in den Dienst der peripatetischen Schule. Neben den ausgesprochenen Parteigängern dieser und jener Richtung, zu denen auf platonischer Seite Gemistos Plethon, auf aristotelischer Georgios von Trapezunt gehörten, gab es aber immer schon Männer, die auf Grund vorausgesetzter und nachzuweisender Harmonie einen Ausgleich, ein Zusammenarbeiten herbeizuführen suchten. Der Peripatetiker Argyropulos, der von 1456 bis 1471 das Lehramt für griechische Sprache und Philosophie in Florenz versah, war einer von ihnen. Es ist verständlich, daß Marsilio diese Gedanken aufnehmen mußte. Wenn er auch in seinem Jugendwerk der peripatetischen Methode absagt, so versucht er doch schon damals den Unterschied der aristotelischen De-

[1]) Viele Stellen. Vgl. De Christ. Rel. c. XXII p. 25 b Prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur etc. Theol. Plat. l. IV. c. II p. 128 b Quod accepisse videtur a Zoroaste, a quo omnis manavit Theologorum veterum sapientia.

finition der Lust von der platonischen darauf zurückzuführen, daß man zwar der begrifflichen Definition nach auseinandergehe, in der Sache jedoch übereinstimme [1]. Die Peripatetiker stritten nur, weil sie mehr um den Streit als um die Wahrheit bemüht seien [2]. In Verfolg dieser Gedanken übernimmt es der große Schüler des Ficino, Giovanni Pico von Mirandola, in seinem Hauptwerk: De concordia Platonis et Aristotelis, die innere Übereinstimmung der Philosophie beider Männer nachzuweisen. Ficino spricht davon in einem Brief als von ihrer gemeinsamen Aufgabe [3]. Er selbst verwendet Aristoteles zu seiner Beweisführung [4]. Er scheut sich nicht, Plato und Aristoteles einmal nebeneinander zu stellen als »jene Götter der Philosophen« [5]. Trotzdem ist ihm nicht nur der Unterschied zwischen ihren Methoden, sondern auch der zwischen ihren Objekten aufgefallen. Aristoteles wird von einem immanentistischen, Plato von einem transzendentistischen Interesse geleitet. Jener sucht die Natur, dieser die göttlichen Dinge zu ergründen. Beides aber stimmt wieder gut zusammen, und auch das Ergebnis dieser Erkenntnis ist, was die immer festgehaltene Ausnahmestellung des divus Plato noster angeht, durchaus zufriedenstellend: die Lehre des Stagiriten ist der Weg zur Lehre Platos [6]!

Daß dabei für Ficino Aristoteles und seine modernen Ausleger nicht zusammengehen, ist schon hervorgetreten. Es wird noch deutlicher, wenn man nun der Frage nachgeht, welches Ziel Marsilio Ficino in seinen reifen Jahren verfolgte, welchem Gedanken er durch seine Lebensarbeit dienen wollte.

---

1) De Volupt. c. IV p. 1018 b nomine quidem discrepat Aristoteles a Platone, re congruit.

2) ibid. c. III p. 1015 a Peripatetici acuti sane viri, sed hac in re contentionis forte studiosores quam veritatis... contendunt.

3) Epist. l. IX p. 924 a die concordantia Philosophorum, die non sententia dissentire, sed verbis, wollen Ficino und Pico nachweisen.

4) Vgl. z. B. Theol. Plat. l. XV, c. VII p. 332 b; c. X p. 338 a usw.

5) Epist. l. V p. 768 a... deos illos Philosophorum Platonem nostrum et Aristotelem viros omnium gravissimos...

6) ibid. l. XII p. 976 b Peripateticam disciplinam... ad Platonicam esse viam...

Denn er beschränkte sich nicht nur auf Übersetzung und Kommentierung platonischer und neuplatonischer Werke [1], sondern schrieb mehrere eigene selbständige Bücher. Er wollte kein überflüssige Dinge schreibender Philologe, er wollte Philosoph sein [2]. Aus seinen naturwissenschaftlichen Studien, die er, dem väterlichen Willen folgend, vor seiner Bekanntschaft mit Cosimo unternahm und später auch fortsetzte, erwuchs im Lauf mehrerer Jahre aus einzelnen Vorarbeiten das dreiteilige Werk De vita, die »älteste Hygiene der geistigen Arbeit« [3]. Es wurde 1505 durch den Straßburger Arzt Johann Adelphus Muling ins Deutsche übersetzt und wirkte in den nächsten Jahrzehnten besonders durch seine naturphilosophischen Darlegungen bedeutsam weiter. Schon etwa ein Jahrzehnt vorher entstand in 18 Büchern das philosophische Hauptwerk Theologia Platonica de videlicet immortalitate animorum ac aeterna felicitate, herausgegeben 1474. Wenn auch an der Autorität Platos immer festgehalten wird, so wird doch hier an mehreren Stellen darauf hingewiesen, daß Plato poetice gesprochen habe, daß seine eigentliche Meinung verhüllt sei und einer Deutung bedürfe [4]. Es wird an einer Entscheidung Plotins Kritik geübt und bewußt von ihr ab-

---

[1]) Von den Übersetzungen der orphischen und homerischen Hymnen, des Poimander usw. sehe ich hier ab.

[2]) Epist. l. I p. 603 a/b verba pene nulla superflua, statui enim ab initio studiorum meorum semper quam brevissime possem scribere, nam in tanta temporis brevitate loqui superflua Philologi, potius quam Philosophi. Man vgl. dazu die denselben »antihumanistischen« Geist atmenden Worte des Giovanni Pico in seinem berühmten Brief an Hermolao Barbaro, Opp. Basil. 1601 p. 238 sqq.

[3]) Vgl. W. Kahl, Mars. Fic. De vita sana etc. die älteste Hygiene der geistigen Arbeit in Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Leipzig 9. Jahrg. 1906, 18. Bd. S. 482—491, 525—546, 599—616. Ferner W. R. Weitenweber, Über des M. F. Werk De vita studiosorum, Prag 1855, Abh. der königl. böhm. Ges. d. Wissenschaften, 5. Folge, 9. Bd. 1854 bis 1856.

[4]) Vgl. etwa Theol. Plat. l. XVII c. IV p. 83 b, über die Seelenwanderung, multa tanquam poetica intelligimus de circuitu... ibid. l. XVIII c. V p. 395 b.. cum antiquis poetice ludere... Es soll aber nur gelten quatenus Christianorum Theologorum concilio videatur.

gewichen [1]. Und wir begegnen nicht nur den Namen der Apostel Paulus und Johannes [2], sondern auch mehrfach dem jedesmal höchst achtungsvoll erwähnten Thomas von Aquino [3]. Schon daraus ist ersichtlich, daß es sich bei diesem Werke nicht um eine neue zusammenhängende Darstellung der platonischen Lehre, etwa gar um eine Popularisierung, handelt — ist doch auch ein einzelnes philosophisches Problem, das freilich einen besonders eindrucksvollen Platz in der Philosophie Platons einnimmt, herausgegriffen und der Untersuchung zugrunde gelegt.

Zwar spricht Ficino selbst einmal in einem Brief an den Erzbischof von Amalfi Giovanni Nicolino von seiner Theologia als von einem quasi commentarius, aber mit dem bezeichnenden Zusatz, daß in den achtzehn Büchern der platonischen Theologie die platonischen Mysterien so nach Vermögen ausgelegt werden, daß wir mehr als ihren Wortsinn ihren eigentlichen tieferen Sinn im Auge haben und, nachdem die poetischen Schleier aufgehoben sind, die platonische Lehre offenbaren, wie sie dem göttlichen Gesetz überall gleichlautet [4]. Das göttliche, das mosaische und christliche Gesetz — eine

---

De Christ. Rel. c. XXII p. 25 b Mysteria huiusmodi Plato in Epistolis vaticinatur, tandem post multa saecula hominibus manifesta fieri posse. Vgl. S. 9 Anm. 4.

[1]) Vgl. etwa Theol. Plat. l. V c. XIII p. 144 a. Gegen Plotin und Proklus wird mit Dionysius Areopagita, Origenes und Augustinus die Ansicht vertreten, daß nicht animam fieri ab Angelo, sondern a Deo unico procreari.

[2]) Vgl. z. B. Theol. Plat. l. VIII c. XV p. 194 b; l. XII c. I p. 261 a sqq.; c. II p. 263 a sq.; c. IV p. 266 b; l. XIII c. IV p. 295 a; c. V p. 297 a; l. XIV c. I p. 299; l. XVI c. VII p. 373 a; l. XVIII c. VIII p. 399 a usw.

[3]) Theol. Plat. l. II c. XII p. 108 a Thomas Aquinatus noster splendor Theologiae; l. IV c. I p. 128 b; l. XV c. XII p. 344 a; l. XVIII c. VIII p. 400 b Thomas Aquinas... Christianae splendor Theologiae; Epist. l. IX p. 929 b Beatum illum... Thomam Aquinatem; l. X p. 493 a.

[4]) Epist. l. VII p. 824 a .. volumen composui quasi commentarium in libros decem et octo distinctum, in quibus Platonica mysteria ita pro viribus exponuntur, ut mentem eius potius quam verba sequamur, sublatisque poeticis velaminibus Platonicam aperiamus sententiam divinae legi undique consonam.

neue Voraussetzung, die die Arbeit des Marsilio bestimmt hat, tritt hervor. Und zwar eine Voraussetzung, die da war, ehe die entscheidende Wendung zum Platonismus vollzogen wurde. Das mosaische und christliche Gesetz steht nicht nur neben, es steht vor der platonischen Lehre, denn es verhält sich zu dieser wie die Sonne zum Mond [1].

Diese beiden Größen hat aber nicht erst Ficino in Beziehung zueinander gesetzt. Er ist durch den heiligen Augustinus darauf hingewiesen. Dieser war sein Lehrmeister vor Plato [2]. Immer wieder, bis in sein Alter, kommt Ficino auf ihn zurück und erzählt, daß er, so oft er könne, in den Konfessionen lese [3]. Die Autorität Augustins und darauf das Zeugnis vieler bei den Christen heilig genannter Männer hat ihm gezeigt, daß die für einen Christen einzig mögliche Weise des Philosophierens die der Akademiker sei [4]. Denn Augustin unterschied zwei zur Wahrheit führende Wege, den Weg durch Autorität und den Weg durch Vernunft. Die Autorität Christi habe er allem vorangesetzt, Vernunftgründe aber habe er allein bei den Platonikern gefunden. So kam Ficino, wie er nicht erst später, sondern schon in der Vorrede zu seiner Theologie angibt [5], durch Augustin zu Plato. Um die platonische Lehre, die sich zur christlichen wie der Mond zur Sonne ver-

---

1) Epist. l. VII p. 824 a Verum ut doctrina Platonica quae ad divinam legem, idest Mosaicam Christianamque tanquam Luna quaedam se habet ad Solem latius refulgeret...

2) Dieselbe ehrende Bezeichnung, die Plato gegeben wird, erhält auch Augustin. Epist. l. I p. 618 a... Philosophorum ille omnium magister et dux Plato noster; ibid. l. III p. 724 a dux et magister noster Aurelius Augustinus...

3) Epist. l. III p. 709 a Legebam modo hanc foelicitatis definitionem in Confessionibus Augustini nostri, cuius divina vestigia, quoadpossum, frequentissime sequor. Beate vivere, nihil est aliud quam veritate gaudere. ibid. l. X p. 937 b De adorando Deo in confessionibus Augustini. Dazu die zahlreichen Hinweise auf den Bischof von Hippo regius und die vielen, sehr oft nicht kenntlich gemachten Zitate aus seinen Schriften.

4) ibid. l. XI p. 956 a Philosophica ingenia ad Christum perveniunt per Platonem, in Augustino Aurelio contigit.

5) Theol. Plat. Prooem. p. 74 b ... Aureliana authoritate fretus ..

hält, deutlich zu machen, hat er die Bücher Platos ins Lateinische übertragen. Damit niemand durch den Anblick dieses neuen Lichts erblinde, hat er seine Theologia Platonica geschrieben, in der er die platonische Lehre, indem er die sie verbergenden Hüllen vorsichtig abnimmt, in ihrer Übereinstimmung mit dem Christentum aufweist [1].

Diese ganze Arbeit ist aus der zeitgeschichtlichen Situation heraus entstanden. Der Weg, den Ficino von Augustin zu Plato gegangen ist, ist ihm nach seiner eigenen Meinung durch die göttliche Vorsehung vorgezeichnet worden. Der Inhalt seiner Theologia ist ihm, wenn anders er ein lebendiger Philosoph war, durch die geistige Lage, in der er stand, geboten, aufgedrängt worden. In kurzen Worten schildert er die Aporie, aus der sein Werk entstand. Der ganze Erdkreis ist durch die Peripatetiker in Besitz genommen. Diese haben sich in der Hauptsache in zwei Sekten geteilt. Die einen sind Anhänger des griechischen Auslegers Alexander von Aphrodisias, die anderen folgen dem arabischen Philosophen Averroes. Jene behaupten, daß unser Intellekt sterblich sei, diese, daß es nur einen einzigen Intellekt gebe. Beide Behauptungen sind erwachsen aus dem Bestreben, die immanentistische Richtung, die Aristoteles in der Verbindung von Materie und Form, Leib und Geist Plato gegenüber eingeschlagen hatte, weiter zu verfolgen. Beide Behauptungen heben gleicherweise alle Religion von Grund aus auf [2]. Der Aquinate hatte versucht, auf peripatetischem Boden einen Ausweg zu finden, indem er zwar

[1]) Zum Ganzen Epist. l. VII p. 824 a Praeterea scribit Aurelius Augustinus duplici ad veritatem via nos duci, authoritate videlicet atque ratione. Authoritatem quidem Christi se omnibus anteponere, rationes vero .... se solum apud Platonicos invenire ...

Ego igitur divi Augustini primum authoritate adductus, deinde multorum apud Christianos sanctorum hominum testimonio confirmatus, operae pretium fore censui quandoquidem mihi philosophandum esset, ut in Academia praecipue philosopharer. Verum ut doctrina Platonica... latius refulgeret, libros Platonis omnes e Graeca lingua transtuli in Latinam. Praeterea ne cui novi luminis huius aspectu oculi caligarent, volumen composui quasi commentarium ....

[2]) Epist. l. VIII p. 900 a Totus enim terrarum orbis a Peripateticis occupatus, in duas plurimum divisus est sectas, Alexandrinam

den Intellekt mit der einzelnen Seele verband und in dieser Seele die Entelechie des Körpers sah, dennoch aber durch den Hinweis auf Ursprung, Wert und Bestimmung die Unsterblichkeit der einzelnen intellektiven Seele stützen zu können glaubte. Ficino dagegen sah in der platonischen Philosophie die gegebenen Beweisgründe schon dargelegt, um in diesen Kampf eintreten und die Unsterblichkeit der Seele energisch behaupten zu können. Jetzt erst verstehen wir den in jedem Wort wohl überlegten Untertitel seiner Theologia: »Über die Unsterblichkeit der Seelen und die ewige Glückseligkeit«, gegen die Behauptung der Einheit des Intellekts aller Menschen, gegen die Behauptung der Sterblichkeit der einzelnen Seele, gegen eine immanentistische Tendenz in der Philosophie.

Es handelt sich aber damit letzten Endes für Ficino nicht um eine philosophische, sondern um eine theologische, eine religiöse Frage. Die Philosophie muß einspringen für die Religion und zwar für die christliche Religion, für das »göttliche Gesetz«. Denn wer da glaubt, daß eine so verbreitete Gottlosigkeit, wie sie durch die peripatetischen Sekten vertreten, durch so scharfe Geister verteidigt wird, einfach und allein durch die Predigt des Glaubens zerstört werden könne, der wird durch die Tatsachen selbst sogleich seines Irrtums überführt werden. Es bedarf einer größeren Macht. Diese aber tritt in Wirksamkeit entweder dadurch, daß göttliche Wunder überall offenbar werden, oder wenigstens durch eine philosophische Religion, die die Philosophen, die sie williger anhören werden, einmal überzeugen wird. In diesen Zeiten aber gefällt es der göttlichen Vorsehung, die hohe Art ihrer Religion durch philosophische Autorität und Vernunftgründe zu beweisen, bis sie zu bestimmter Zeit, wie sie es ehedem manchmal getan hat, den tieferen Begriff der Religion durch offenbare Wunder in allen Völkern befestigt[1]. So ist es heute be-

---

et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aeque tollunt.

[1]) Epist. l. VIII p. 900 a (vgl. in Plotini Epitome t. II p. 492) Si quis autem putet tam divulgatam impietatem, tamque acribus muni-

stimmt, daß die scharfsinnigen Geister, die der Autorität des göttlichen Gesetzes allein keineswegs nachgeben, sich wenigstens vor den platonischen Vernunftgründen, die die Religion in jeder Weise unterstützen, endlich für besiegt erklären [1].

Das Ziel der Theologia ist also keineswegs, die Übereinstimmung der platonischen Lehre mit dem Christentum nachzuweisen. Die stand Ficino fest und war ihm durch die Autorität der Kirchenväter, vor allem Augustins, verbürgt, ehe er seine Arbeit begann. Allerdings gibt er selbst einmal zu, daß Plato zwar vieles mit dem Christentum übereinstimmend gesagt habe, aber sich doch keine Erörterung des Geheimnisses der christlichen Trinität bei ihm finde. Dagegen haben viele Platoniker das, was die Christen gesagt haben, nachgeahmt, und bei denen, die das Johannesevangelium und die Schriften des Areopagiten Dionysius, des Schülers des Apostels Paulus, gelesen haben, finden sich ganz ähnliche Gedanken [2]. Hat doch eben dieser Pseudodionysius, ohne dessen Werke das System des Thomas von Aquino nicht denkbar ist, nach der Ansicht des Marsilio — die Zweifel des Lorenzo Valla an der Echtheit seiner Schriften werden nicht beachtet — vor den Neuplatonikern gelebt und ist der Lehrer des Plotin und des Proklus gewesen [3]. Die Beziehungen der platonischen Philo-

---

tam ingeniis, sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare palam reipsa protinus convincetur. Maiori admodum hic opus est potestate.

Id autem est vel divinis miraculis ubique patentibus, vel saltem Philosophica quadam religione Philosophis eam libentius audituris quandoque persuasura. Placet autem divinae providentiae his seculis ipsum religionis suae genus authoritate rationeque Philosophica confirmare, quoad statuto quodam tempore veris infimam [lies: intimam] religionis speciem, ut olim quandoque fecit, et manifestis per omnes gentes confirmet miraculis.

1) Theol. Plat. Prooem. p. 74 b; Epist. l. VII p. 824 a Reor equidem, neque vana fides, hoc providentia divina decretum, ut acutissima quaeque ingenia quae soli divinae legis authoritate haud facile cedunt, saltem Platonicis rationibus religioni admodum suffragantibus denique cedant. Vgl. Prooem. in Plotini Epitome t. II p 491 sq.

2) Epist. l. XII p. 980 b.

3) Theol. Plat. l. XII c. III p. 256 a Plotinus autem et Proclus

sophie zur christlichen Religion stehen also außer allem Zweifel. Die Neuplatoniker haben von den Christen gelernt [1]. Und Plato war nach dem immer wiederholten Wort des Pythagoräers Numenius nicht mehr und nicht weniger als ein attisch redender Moses [2].

Jetzt gilt es nun, daß der Platonismus für das Christentum eintritt, daß der Wahrheitsanspruch der Religion, der erschüttert worden ist, indem man das Fundament der Religion zu zerstören suchte, den »Gebildeten unter ihren Verächtern« durch philosophische Gründe erwiesen und erhärtet wird. Eine theologische Aufgabe apologetischen Charakters sieht Ficino sich gestellt, die zu lösen er mit rührender Konsequenz bis in seine letzten Jahre fortfährt, während um ihn herum schon nach der Vertreibung der Medici die Unruhe der Herrschaft Savonarolas und der Tumult der Franzosenzeit beginnt [3].

Wir haben nicht mehr die scharfsinnige und scharf zupackende Kritik des Lorenzo Valla vor uns, die von den literarischen Problemen ausging und bis in den Kern des katholischen Systems vordrang, mochte es sich um den Primat des Papstes oder die Einrichtung des Mönchtums mit allen ihren Folgerungen handeln. Auch der bewußt heidnische Platonismus des Georgios Gemistos Plethon, der in einem entschiedenen Gegensatz zum Christentum, vor allem zu der Kirche des Abendlandes, die die Philosophie des Aristoteles in sich aufgenommen hatte, stand, findet bei Marsilio Ficino keine Fortsetzung. Die kirchliche Religion, wie sie nicht nur durch Augustin, sondern auch durch den Aquinaten vertreten ist, soll durch eine idealistische Philosophie gestützt und in ihrer Geltung bestätigt werden. Es ist nötig, daß man diese apolo-

---

ipsum unum bonumque super ens his rationibus collocant ... Atque hanc argumentationem a Dionysio Areopagita accepisse videntur.

1) De Christiana Rel. c. XXII. p. 25 b Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum ...

2) Theol. Plat. l. XVII c. IV p. 384 b De Christ. Rel. c. XXVI p. 29 b Epist. l. VII p. 823 b ibid. l. VIII p. 895 a.

3) Epist. l. XII p. 986 a sq. Meum tamen consilium est in praesentia .... mysteriaque Christiana quoad possem Platonicis confirmare; 12. Dezember 1494. p. 987 b Schilderung der Kriegswirren.

getische Tendenz der Bestrebungen des florentinischen Platonikers im Auge behält, wenn man sie verstehen will.

Ficino wollte, zunächst ganz abgesehen von dem merkwürdigen Begriff des Glaubens, den er entwickelte, als er die Predigt des Glaubens für ungenügend den scharfsinnigen Denkern gegenüber befand, abgesehen von seinem Begriff der Religion und ihrem Verhältnis zur Philosophie, der, soviel wir gesehen haben, an die Theologie der griechischen Apologeten erinnert, als christlicher, als kirchlicher Theologe gewertet werden. Sein Eintritt in den Priesterstand im Jahre 1473 ist nur ein signum dieser Tatsache. So haben wir das Recht und die Pflicht, uns mit ihm als Theologen auseinanderzusetzen [1].

---

[1]) Bisher hat man Ficino, — abgesehen von kurzen Bemerkungen über seinen angeblichen »Paulinismus« in Lehrbüchern der K.-G. — nur als Philosophen gewertet. Das Vorzüglichste, was unter diesem Gesichtspunkt über ihn geschrieben worden ist, findet man bei E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit; Berlin 1911 I, 78, 81, 84, 85 ff., 168, 337, II, 216, 218. Vgl. auch die eingehende Darstellung G. Saitta, La filosofia di M. F.; Studi filosofici XV, Messina 1923. Die Möglichkeit und — wie wir hinzusetzen müssen — Notwendigkeit, die angesichts seiner Werke und Ziele nicht gerade unbemerkbar bleiben kann, sich mit ihm als Theologen zu beschäftigen, deutet Guido de Ruggiero in seiner Geschichte der »Italienischen Philosophie« (ins Deutsche übertragen von Prof. Ph. Aug. Becker, Leipzig), Breslau 1925 wenigstens an, wenn er auf S. 34 davon spricht, daß Marsilios religiöser Platonismus »noch in das Gebiet der docta religio der Scholastik und des Mittelalters« gehöre und auf S. 33 von Ficino und Pico sagt: »als letztes Endziel ihrer spekulativen Gedankenanstrengung faßte der eine wie der andere eine erneute Verschmelzung aller großen philosophischen Schulen des Altertums und gleichzeitig eine Zusammenfassung des gesamten profanen Wissens mit dem religiösen Gehalt des Christentums ins Auge.« Das Werk de Ruggieros ist in der Straffheit und Klarheit seines Aufrisses wie in der tiefdringenden gedanklichen Durchführung (beiläufig: die erste Geschichte der italienischen Philosophie, die wir in deutscher Sprache haben) in seiner Art gleich ausgezeichnet. Manche Fragen sieht man natürlich von einem anderen Ausgangspunkt aus anders an. So werden wir auf den Satz S. 32 »wogegen (scil. gegen den Paganismus des Gemistos) die florentinischen Platoniker tiefinnerlich christlich gesinnt sind« noch zurückkommen müssen. Es ist hier zumindest unklar ge-

Dabei ist freilich zu bemerken, daß Ficino, wenn er von Theologie und Theologen spricht, darunter seinen ganzen Voraussetzungen nach etwas anderes versteht als die Scholastik und als wir. Er schreibt von »jeder Theologie, wie sie bei allen Völkern zu finden ist«[1], von Zoroaster, von dem die ganze Weisheit der alten Theologen ausgegangen ist[2], von der alten Theologie der Heiden, in der Zoroaster, Merkur, Orpheus, Aglaophamus, Pythagoras übereingestimmt haben und die ganz in den Werken unseres Plato enthalten ist[3]. In diesem Gebrauch des Wortes theologia wie entsprechend auch des Begriffes philosophia knüpft Ficino über den Areopagiten hinweg, der unter der Theologie das Alte und das Neue Testament versteht[4], an die Neuplatoniker an, die sich seit

---

lassen, ob die Florentiner nur christlich sein wollten oder ob sie es wirklich waren. Dann ist die Kennzeichnung der deutschen Reformation »mit ihrer so viel primitiveren und rückständigeren Geistesverfassung« S. 62 ff. nicht einwandfrei. Wenn man freilich die »höheren geistigen Rechtstitel« der Renaissance nur in ihrem philosophischen Ausgangspunkt und in ihrer philosophischen Stellungnahme sieht, kann man der Reformation, die nicht nur mit »mehr Ernst« und »innerer Sammlung«, nicht nur bevorzugt durch ein »Freisein von jeder literarischen Patina«, sondern wahrhaftig auch mit wenigstens derselben geistigen Kraft, wie sie Renaissance und Humanismus besaßen, an das Problem des »servum arbitrium«, an die Frage nach »Prädestination und Gnade« heranging, nicht gerecht werden. Es ist heute nicht mehr angängig, von einem bescheideneren geistigen Ursprung (vgl. S. 63) zu reden, wenn die Fragen nicht philosophisch, sondern theologisch gestellt sind.

[1]) Theol. Plat. l. XIV, c. I p. 298 b omnis apud omnes Gentes ..... Theologia.

[2]) ibid. l. IV, c. II p. 128 b Quod accepisse videtur a Zoroaste, a quo omnis manavit Theologorum veterum sapientia.

[3]) De Christ. Rel. c. XXII p. 25 b Prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur ... nam Philonis Numeniique temporibus primum coepit mens priscorum Theologorum in Platonis chartis intelligi ...

[4]) Vgl. Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900 S. 38 f. »Mit dieser Terminologie steht D. in der ganzen patristischen Litteratur fast einzigartig da«. Sie findet sich noch bei Maximus Confessor, dem Scholiasten, und dem Byzantiner Pachymeres, dem

Plotin [1] und Porphyrius, dann aber vor allem in der Schule Jamblichs, bei Syrian und Proklus auf die alten θεολόγοι, d. h. auf Homer, Hesiod, Orpheus, Aglaophamus, Pythagoras und Plato, auf die Weisheit der Chaldäer, der Brahmanen und der persischen Magier als auf die θεολογία berufen [2]. Dabei spielt die antike Bedeutung von θεολογία gleich Lobpreis Gottes noch stark mit. Verbunden mit dieser Ausdrucksweise ist die Überzeugung von der Gleichberechtigung, ja Gleichartigkeit aller Wissenschaften: Physiologie und Theologie sind eines καὶ ἡ φυσιολογία φαίνεται θεολογία τις εἶναι [3], ganz abgesehen von der diesen »Philosophen« selbstverständlichen Tatsache, daß Theologie und Philosophie zusammenfallen. So schreibt Jamblichus eine Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία, so verfaßt später Proklus eine Schrift desselben Inhalts unter dem Titel eines Kommentars über die Χαλδαϊκὴ φιλοσοφία. Aber auch begrifflich werden beide termini ausgeglichen [4]. Versteht danach auch Marsilio Ficino unter Theologie und Philosophie dasselbe — die Einführung des verhängnisvollen Begriffs einer theologia naturalis in der Scholastik konnte ihm diesen Schritt nur erleichtern —, so zeigt sich ihm naturgemäß das Problem, das sich uns bei der Feststellung der Begriffe Theologie und Philosophie, wenigstens was ihre phänomenologischen Voraussetzungen anbetrifft, aufdrängt, unter den termini Religion und Philosophie. Wie er das Verhältnis beider bestimmt und dabei nicht nur diesen beiden allgemeinen Begriffen, sondern auch den christlichen Begriffen Religion und Theologie gerecht wird, ist später zu untersuchen. Jedenfalls wird das Recht und die Bedeutung unserer Aufgabe durch den anderen Gebrauch des Begriffes theologia bei Ficino nicht berührt.

Paraphrasten des Dionysius sowie an einer Stelle in der Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων des Theodoret (427).

1) Vgl. Enn. III. 5, 8.

2) Die Belege bei H. Koch a. a. O.

3) Procli in Tim. 67 A p. 155 rec. Schneider, Breslau 1847.

4) Jamblichi De comm. math. scient. liber, ed Festa Leipzig 1891 c. 15.

Zwei Fragen drängen sich angesichts des Zieles, das Marsilio Ficino mit seiner Arbeit verfolgt, auf, eine historische und eine systematische und im eigentlichen Sinn theologische.

Die historische erwächst aus folgender Überlegung: Eine Verbindung von Christentum und Neuplatonismus, wie sie den Bestrebungen des Florentiners zugrunde lag und durch sie neu wieder gesucht werden sollte, ist im Lauf der Kirchengeschichte schon mehrere Male vollzogen worden. Der mittelalterliche Katholizismus ist, gerade was die religiöse Verarbeitung und Gestaltung, die die christliche Erlösungs- und Heilsgewißheit in ihm fand, anbetrifft, nicht zu denken ohne die neuplatonische Gottes- und Heilslehre. Die alexandrinische Schule entnahm nach dem bekannten Wort des Porphyrius ihre wissenschaftliche Methode vor allem seit Origenes dem Platonismus κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων [1], an Augustin und seine neuplatonischen Neigungen hat uns Ficino selbst schon erinnert. Kurz nach dem Tode des letzten großen Neuplatonikers Proklus 485 muß dann Pseudo-Dionysius Areopagita seine Schriften über die himmlische und die kirchliche Hierarchie, über die mystische Theologie und über die göttlichen Namen und, mit diesen in engem Zusammenhang stehend, seine zehn Briefe verfaßt haben, durch die er nach Überwindung eines kurzen anfänglichen Widerstandes, der sich in jenen Jahren gerade gegen Origenes erhoben und 553 zur endgültigen Verurteilung des großen Alexandriners geführt hatte, neuplatonische Anschauungen von Gott und Vergottung, Erlösungsweg und Erlösungsziel in vollem Siegeszug in die Theologie des Morgen- und Abendlandes einführte. Wurde auch sein Übersetzer Johannes Scotus Eriugena (gestorben frühestens 882), der als Leiter der Hochschule Karls des Kahlen in Paris als erster Abendländer die neuen Gedanken in einem umfassenden System mit der kirchlichen Tradition zu verbinden suchte, von der kirchlichen Theologie verdächtigt und bald bei Seite gelegt, die Ausführungen des Areopagiten dienten nicht nur der my-

[1]) Euseb. h. e. VI, 19, 7/8.

stischen Kontemplation innerhalb und außerhalb des Mönchtums als Grundlage und Wegweiser — die mystische Theologie der Viktoriner ist eine wissenschaftliche Bearbeitung des Themas, das Pseudo-Dionysius angegeben und die naive Frömmigkeit in ihrer Weise übernommen hatte —, der Schüler des Apostels Paulus vom Areopag und spätere angebliche Bischof von Paris galt auch bei den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts und nicht zum wenigsten bei Thomas von Aquino als eine der Hauptautoritäten, ob es sich nun um die dogmatische Fixierung und Würdigung des Begriffes der priesterlichen Hierarchie oder um die Gotteslehre handelte.

Nun aber erleben wir, durch die humanistische Bewegung im Abendland und die Türkennot der byzantinischen Kirche vorbereitet und begünstigt, eine Renaissance des Platonismus. Man greift auf seine Quellen zurück, studiert die Philosophie Platos und der Neuplatoniker im Urtext und gibt sie in neuer flüssiger Übersetzung heraus. Man gründet und fördert, um Plato in Gedanken und Leben möglichst nahe sein zu können, eine platonische Akademie. Und man meint, mit Berufung auf Augustin und im Einverständnis mit dem Aquinaten die platonisch-neuplatonische Philosophie dazu benutzen zu können, um die Geltung einer religiösen und zwar der christlichen Weltansicht, die in ihrem Fundament durch eine gottlose Philosophie erschüttert worden ist, zu erweisen. Die Frage ist nun: wie fällt diese Inbeziehungsetzung des Christentums zum Neuplatonismus aus? Sieht Ficino das Verhältnis beider Größen von einer neuen Seite an? Ist die neuplatonische Philosophie, die schon Eriugena, wie kürzlich gezeigt worden ist [1], nur mit erheblichen Modifikationen übernommen hat, bei ihm in ihrer ursprünglichen Eigenart wieder aufgenommen, hat er sie nur in dem Maß und in der Richtung verwendet wie die katholische Theologie vor ihm, oder hat er sie erheblich umgestaltet? Wie wurde er dabei — folgten doch der

[1]) Vgl. Hermann Dörries, Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus. Tübingen 1925. Wie weit die Beurteilung der Renaissance-Mystik auf S. 112 f. zutreffend ist, muß sich im Lauf unserer Untersuchung herausstellen.

Theologia Platonica ein Buch De Christiana Religione, mehrere Predigten und ein Kommentar zu den Briefen des Paulus — der Eigenart des Christentums gerecht, nicht nur wie es in der scholastischen Theologie erscheint, sondern auch wie es sich uns darstellt?

Damit aber greifen wir schon das systematische Problem auf, das uns Marsilio Ficino stellt. Dieses systematische Problem betrifft, nach beiden Seiten über das Verhältnis des Ficino zur Scholastik hinausreichend, das Verhältnis humanistischer Weltanschauung zum Christentum. Es kann im Folgenden nur andeutungsweise behandelt werden; es ist aber mit der historischen Fragestellung eng verbunden und zwar deshalb, weil Ficino zum ersten Mal eine Synthese beider Elemente bewußt durchzuführen versucht hat und weil ferner behauptet worden ist, daß seine religiösen Äußerungen den Beginn einer von kirchlicher Tradition unabhängigen christlichen Frömmigkeit dokumentieren.

Die Methode unserer Arbeit ist uns vorgezeichnet. Die Quellen des Marsilio Ficino sind uns in der Hauptsache bekannt[1]. Es kommt demgemäß nicht darauf an, einzelne

[1]) Man kann in Abwandlung des biblischen Zitats von einer »Wolke von Quellen« sprechen. Das ganze neuplatonische Schrifttum gehört zu ihnen. Die christlichen Quellen kann man aus dem Buch De Christ. Rel. ersehen und entnehmen, wie ungeheuer viel Ficino auch da gelesen und gekannt hat, Talmud und Koran inbegriffen. — Nicht uninteressant ist, daß Ficino nicht nur Kenntnis von der Gegenschrift des Methodius von Olympus gegen das Werk des Porphyrius Κατὰ Χριστιανῶν hat De Christ. Rel. c. XXXV p. 69 b Metodius, Philosophus insignis qui disputationes Porphyrii contra nos egregio volumine confutavit, sondern uns auch eine Stelle aus dem Werk des Porphyrius selbst überliefert, um dann das dort ausgesprochene Bedauern des heidnischen Philosophen über die Vernachlässigung Roms von Seiten der Götter ironisch zurückzuweisen: ibid. c. XXII (Christus errores expulit, veritatem aperuit) p. 25 a Audi qua voce de hoc Porphyrius conqueratur: Postea, inquit, quam Jesus colitur, nihil utilitatis a diis consequi possumus. Si dii sunt, o Porphyrii, quare viribus suis Jesu virtutem non deprimunt? Wahrscheinlich hat er diese Stelle aus Eusebius Praep. ev. V, 1, 9 f. oder auch aus Theodorets Apologie Graec. affect. cur. XII, 96 p. 323, 8 R (wo sie schon aus Eusebius abgeschrieben ist). Dort lautet sie: Αὐτὸς ὁ καθ'

Gedanken oder Bilder zu identifizieren. Denn es ist von vornherein klar, daß Ficino, der die wichtigsten neuplatonischen Schriften übersetzt und meist auch kommentiert hat, auch die meisten neuplatonischen Gedanken in seinem System anbringt. Sehen wir vom Inhaltlichen zunächst ab, so ist es ja nicht weiter verwunderlich, daß Ficino sich in festen Formeln eng an neuplatonische Eigenheiten anschließt. Schon die Aporienmanier, die er nicht selten in seinen Briefen, aber auch in seinen Büchern anwendet, weist auf die ἀπορίαι und λύσεις der neuplatonischen Schriftsteller zurück [1]. Freilich hatte auch die kirchliche Theologie schon, indem sie quae-

ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ' ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον· »Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσούτων ἐτῶν κατείληφε τὴν πόλιν ἡ νόσος, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιθυμίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτ' οὔσης· Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς τις θεῶν δημοσίας ὠφελείας ἥσθετο«. Vgl. v. Harnack, Porphyrius, »Gegen die Christen« usw. Abh. d. Berl. Akad. phil.-hist. Kl. Nr. 1, 1916 Fragment Nr. 80, S. 94. An einer anderen Stelle De Christ. Rel. c. XI p. 15 b sq. Authoritas apud Gentiles zitiert Ficino den Porphyrius als Autorität für die Frömmigkeit und Weisheit Christi: Porphyrius in libro de responsis inquit, Christum dii maxime pium pronunciaverunt, immortalemque evasisse asseruerunt, benignum admodum de illo testificantes. Adiungit Hecatem deam interrogantibus de Christi anima respondisse: Viri pietate praestantissimi est illa anima, hanc colunt a rigiditate alienam, et post multa subiunxit Hecate: Christus ipse pius in coelum sicut pii conscendit. Hinc ergo ne derogaveris, concedit ipse Porphyrius, Christum et sapientem et pium fuisse, quamvis Christianos partim indoctos, partim magos nominet, tum veritati, tum sibi ipsi manifeste repugnans ... Eine Schrift des Porphyrius De responsis ist mir nicht bekannt. Man vgl. aber die Stelle mit dem bei v. Harnack in der Anm. zu Fragment Nr. 68 S. 87 wiedergegebenen Zitat aus De philos. ex orac. haur. (bei Eusebius, Demonstr. III, 7, init., S. 140 Heikel und bei Augustin, De civ. Dei XIX, 23). Sie ist eine gekürzte Wiedergabe dieser Referate über das porphyrianische Buch. So wird De responsis eine Übersetzung der »ἐκ λογίων φιλοσοφία« sein sollen. Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, wendet sich Porphyrius an der in Frage stehenden Stelle gerade gegen die Gottheit Christi; also ist das obige Zitat des Ficino nicht besonders glücklich gewählt. Immerhin ist es ein Zeichen seiner erstaunlichen Kenntnis der Philosophie- und Kirchengeschichte.

1) Vgl. H. Koch S. 13 ff.

stiones aufstellte und solutiones anbot, diesen Brauch übernommen. Ferner war, wie schon gezeigt, der Begriff der theologia bei Ficino durchaus neuplatonisch gefärbt. Mit den Platonikern weist er zur Bestätigung seiner Ansicht auf die alten Theologen zurück [1] und gebraucht dabei das bei jenen wie beim Areopagiten sehr beliebte Wort ὑμνεῖν [2], indem er schreibt: Ideo cecinit Paulus, Zoroaster, Orpheus usw. Wenn er ferner in der Einleitung zum Pauluskommentar duce Paulo und aspirante Deo an die Arbeit gehen und die Geheimnisse Gottes ergründen will, so sind das wieder neuplatonische Reminiszenzen. Schon bei Plato spielt der διδάσκαλος = ἡγεμών eine große Rolle und ist später für Proklus und Pseudo-Dionysius als καθηγεμών von hervorragender Bedeutung geworden [3]. Andererseits ist es feste Sitte der Platoniker gewesen, vor dem Beginn einer Arbeit die Götter um Beistand anzurufen [4]. Die Übernahme dieser Bräuche durch Ficino will nicht viel besagen. Ebenso ist es zunächst mit der Übernahme von Begriffen und Gedanken. Kommt es doch, um einen areopagitischen Ausdruck zu gebrauchen, nicht darauf an, ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων das Aufgreifen eines Gedankens als Tatsache festzustellen, sondern zu versuchen, κατὰ τὴν αὐτὴν ἑνικὴν αἰτίαν das System des Ficino zu verstehen, festzustellen, wie, warum, in welchem Verstande er einen Begriff in seiner Philosophie weiter verwendet hat.

Daraus ergibt sich, daß wir uns, um eine deutliche Er-

---

1) Vgl. z. B. Proklus, in Parm. IV, 96 (Cousin, Paris 1820/27) οὕτω καὶ οἱ θεολόγοι...προσειρήκασιν...

2) Z. B. Dionys. Areop. De div. nom. 1,2 Migne S. Gr. 3, 588 C .. καὶ πολλοὺς τῶν θεολόγων εὑρήσεις...ὑμνηκότας... u. viele a. St.

3) Vgl. H. Koch S. 50 f.; auch in der Dankrede des Gregorius Thaumaturgus an Origenes tritt der καθηγεμών auf c. VI p. 17 (Kötschau).

4) Vgl. Jamblichi de vita Pythagorae ...παρακαλέσαντες τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας καὶ ἐπιτρέψαντες αὐτοῖς ἑαυτούς p. 25 (1598 ab Joanne Arcerio Theodoreto); Dionys. Areop. De div. nom. 1, 8. 3, 1. 13, 4 Migne S. Gr. 3, 984 A ἡγουμένου θεοῦ... De coel. hier. 1,2. 2,5 etc. etc. De eccl. hier. VII, 3,1 Migne 3, 558 A Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος. Vgl. H. Koch S. 28 f.

kenntnis seiner Gedanken zu erlangen, in erster Linie an seine selbständigen Schriften, zu denen auch seine in zwölf Büchern gesammelten Briefe [1] zu rechnen sind, zu halten haben. Die Kommentare sind nur zur Bestätigung oder Verdeutlichung heranzuziehen.

---

[1]) Der Verlag A. Juncker, Berlin hat im Jahre 1926 in trefflicher Ausstattung und geschmackvollem Einband das erste Buch der Briefe Marsilios in deutscher Übersetzung herausgebracht, die der frühere Lic. K. P. Hasse unter dem klangvolleren Namen eines Markgrafen von Montoriola besorgt hat. Der Übersetzer schickt eine dreiteilige Einleitung voraus, die von einer nicht unsympathisch berührenden Neigung zu Ficino zeugt, die zum Verständnis notwendigen Daten in nicht immer übermäßig interessanter und tiefsinniger Weise, jedoch ziemlich vollständig anführt, aber weder irgendeinen wissenschaftlichen Ertrag zeitigt — das war wohl auch nicht beabsichtigt —, noch dem Leser irgendeinen Gedanken des Ficino bietet, der ihm das Wollen des Florentiners über ein verschwommenes und langweiliges »Humanitätsideal« hinaus deutlich machen könnte. Die ganze Ausgabe ist unter ästhetischem Gesichtspunkt erfolgt. Ein sehr störender und schwerwiegender Mangel ist angesichts dieses Zieles die Fülle von Druckfehlern und Irrtümern. Es ist unbegreiflich, wie man, wenn man überhaupt auf S. 275 eine — die einzige — Berichtigung (Careggi) bringt, so viel schwerere Fehler nicht verbessert. Ich merke nur einiges an: S. 10 Zl. 12 v. u. lies Chrysoloras statt Chrysolaras, S. 11 Zl. 12 v. o. es handelt sich um den Kaiser Johannes VIII., nicht den VII. Ferner fand die Feier am 6. Juli statt. S. 52 Zl. 4 v. u. lies gewohnte statt gewöhnte, S. 55 Zl. 2 v. o. lies sind statt wird, S. 59 Zl. 17 v. o. Die Verurteilung erfolgte im Jahre 1487 nicht 1486! usw. usw.

II. Die Mystik des Marsilio Ficino.

1. Welt und Gott.

Das griechische Denken, das sich einer unendlichen, unübersehbaren Menge von Einzelerscheinungen und Einzelvorgängen gegenübersah, als es begann, nach einem Sinn der Welt zu forschen, ergriff in dieser seine Weiterbildung und damit sein Recht bedrohenden Notlage den allein rettenden Halt und setzte dieser unablässigen Bewegung der unendlich vielen Weltelemente ein sicheres, festes, ja einer Verbindung mit dem ganzen Umfang der Dinge gegenüber oftmals starres Prinzip entgegen, mochte dieses nun wie bei den Hylozoisten ein Urelement, das Wasser oder die Luft sein, aus dem die anderen Elemente mit ihren vielfachen Bildungen und Mischungen entstanden gedacht wurden, mochte es, wie schon angedeutet bei Anaximander, dann bei den Eleaten als das reine Denken gefaßt sein. Auch die ein wenig verzweifelte Feststellung des Heraklit, daß alles fließe, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen, wie er selbst sich denn genötigt sah, auf das Urfeuer als eine feste, sichere Gegebenheit zurückzugehen. Nur so, indem sie, um mit Goethe zu reden, nach einer »heilsamen Einheit« suchten, konnten die Griechen — wie alle Philosophie — hoffen, das Knäuel der Geschehnisse eben durch diese Einheit und von ihr aus zu entwirren. Indem nun dieses eine Prinzip, das das logische Erkennen erleichtern sollte, im Laufe der Entwicklung mit dem reinen Sein identifiziert wurde und demgemäß das Werden, dem notwendig Bewegung anhaftet und das, da man in seiner Sphäre zwischen Ding und Bewegung bezw. Veränderung des Dinges logisch unterscheiden muß, mindestens eine Zweiheit verursacht, in der Ordnung

der Dinge entsprechend niedriger gerückt wurde, verband man metaphysische Qualitäten mit logischen Unterscheidungen. Wieweit religiöse Bedürfnisse der Ruhe vor den in ihrer Fülle und schnellen Aufeinanderfolge verwirrenden Ereignissen der materiellen Welt diese Entwicklung begünstigten, darf hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls treten sie später deutlich hervor im Neuplatonismus, der die gekennzeichneten Voraussetzungen des griechischen Denkens, das nach einer unbewegten Einheit strebt, klar genug erkennen läßt. »Das Eine«, das selbstgenügsam unbewegt in sich selbst ruht, wird bei Plotin die Gottheit selbst. Die Verachtung der Materie aber, von welcher das »Getöse des verwirrenden Entstehens« ausgeht, nimmt bei Proklus groteske Formen an. Aus dieser materiellen Welt, in der die Seele gleichwie im Kerker gefangen ist, aus diesem blutgetränkten Leben soll sie sich losreißen, die Bleigewichte des Werdens abstreifen und aus dem Werden hinaufsteigen zu dem Einen [1].

Hier ist die ursprüngliche logische Nötigung, die zu dem Begriff des feststehenden Einen führte, ganz vergessen. Die metaphysische Gleichsetzung dieses Einen mit dem reinen Sein und die daraus folgende Abwertung des Werdens hat zu einer tiefgehenden Abneigung gegen den Lebensprozeß und die sich in ihm immer neu gebärende Welt geführt. Dabei ist sowohl der Begriff des Einen wie vor allem der Begriff des mit zunehmender Bewegungslosigkeit wertvoller werdenden Seins eng verbunden mit dem griechischen Substanzbegriff. Sie werden von ihm gestützt und stützen ihn wieder.

Diese Begriffsbildungen haben eine überaus lange Geschichte hinter sich gebracht. Vom Platonismus übernahm sie das christliche Mittelalter. Der ontologische Gottesbeweis des Anselm von Canterbury ruht auf ihnen. Der Universalienstreit geht über eine ihnen schon von Plato und Aristoteles entnommene Verbindung der logischen Stufe der Allgemeinbegriffe, die den vielen beweglichen und veränderlichen Einzel-

---

[1]) Vgl. dazu die gute Belegsammlung bei Dörries, Zur Geschichte der Mystik usw. S. 35 ff.

dingen gegenüber eine Vereinheitlichung und Erstarrung darstellen, mit einer bestimmten metaphysischen Seinsqualität. Thomas von Aquino folgt dieser Denkweise, wenn er meint, daß das Wahrste, Beste und Edelste notwendig auch am meisten Sein habe [1].

Marsilio Ficino beginnt seine Denkarbeit, indem er versucht, die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Dinge zu gliedern. Die Neuplatoniker fühlten, wenn sie bewundernd vor dem All standen, lebhaft die unauflösliche Beziehung, Ordnung und harmonische Gemeinschaft aller Dinge untereinander [2]. In ähnlicher Weise hat der Satz für Ficino die Bedeutung eines Axioms, daß jeder denkende Geist eine notwendige Folgerichtigkeit in den Dingen wahrnimmt [3]. Ficino ordnet nun das Ganze des Weltzusammenhangs in seinem System nach dem Prinzip der reineren und darum auch machtvolleren Ursache, indem er, sich die Voraussetzungen des griechischen Denkens zu eigen machend, die jeweils weiter zurückliegende Ursache gemäß ihrer größeren Annäherung an status und unitas auffindet und begrenzt. So ergeben sich ihm in logischer

---

[1]) S. Th. I qu. II a. 3 Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia. Ähnlich meint Ficino, indem er in ganz neuplatonischer Weise das Gute als die höchste bewegungslose Seinsweise faßt, daß der Welt das Gute nötiger sei als das Leben. Ohne Leben würde sie aufhören sich zu bewegen, ohne das Gute müßte sie aufhören zu sein. Theol. Plat. l. II c. VI p. 95 b. Bonum latius est quam vita. Vita enim sublata cessaret quidem mundus moveri, sublato bono, esse desineret. Man fragt vergebens, ob ein solches reines Sein ohne Leben und ohne Tätigkeit denn etwas anderes sei als reiner Tod.

[2]) Ich zitiere seiner Bedeutung für die Scholastik wegen den Areopagiten; De div. nom. 7,3 Migne 3, 872 B durch den Kosmos geht eine ἄλυτος τῶν πάντων ἐφαρμογὴ καὶ τάξις, μία τοῦ παντὸς σύμπνοια καὶ ἁρμονία oder De eccles. hier. V, 1,2 Migne 3, 504 A eine ἁπάντων εὔκοσμος καὶ κατὰ τάξιν ἐναρμόνιος καὶ συνδετικὴ κοινωνία. Über die stoische συμπάθεια bei Proklus, die freilich einen etwas anderen Sinn hat, als die ἐφαρμογὴ καὶ τάξις des Dionys. Areop. vgl. b. Koch S. 193 f.

[3]) Theol. Plat. l. XII c. VII p. 275 a Omnis intellectus apprehendit necessariam consequentiam in rebus et contingentibus et non existentibus.

Folgerichtigkeit fünf Stufen oder Höhenlagen [1], in denen die Träger des Inhalts und Lebens der ganzen Schöpfung enthalten sind oder sich bewegen, fünf Schritte von einem Pol zum anderen, die alle Gegensätze und Antinomien des Weltalls, wie sie in den Voraussetzungen angedeutet sind, in sich fassen: Die Masse der Körperhaftigkeit, die wirksam bildende Qualität oder Form, die vernünftige Seele, der Engelgeist, Gott (moles corporis, qualitas efficax, anima rationalis, mens angelica, Sol divinus). Diese fünf Formen stellen in sich und durch sich, durch ihre Eigenschaften und Wirkungen, den Kosmos dar. Sie sind der Kosmos. Wie werden sie gefunden, und welche Funktionen werden ihnen zuerkannt?

Jedem Beobachter der Welt zeigt sich unmittelbar das rein Körperliche, die moles corporis, als eine abgegrenzte Stufe und zwar als die niederste. Der Körper besteht aus Materie und Quantität. Das Stoffliche wird nur von zwei Vorgängen berührt: es kann ausgedehnt werden und ist jeder Einwirkung preisgegeben. Daher ist ihm in keiner Weise eine Tätigkeit möglich. Es ist durchaus dem Erleiden der Ausdehnung und der beliebigen Einwirkung von anderer Seite unterworfen. Die Quantität wiederum ist eben die Ausdehnung der Materie. Sollte sie aber etwas anderes sein, so ist sie doch trotzdem auf jeden Fall der Teilung unterworfen und entzieht demnach auch das Körperliche dem Bereich des reinen Duldens und Erleidens nicht [2]. Es muß also eine höhere, unkörperliche Form geben, die die Fähigkeit hat, die Masse der Körperhaftigkeit zu teilen und zu bilden und überhaupt auf sie in tätiger Weise Wirkungen auszuüben. Kann doch, wie plastisch gezeigt wird, die Materie kein Sein verleihen. Vor uns stehen zwei Standbilder aus Erz. Das eine stellt ein Pferd, das andre

---

[1]) Theol. Plat. l. I. c. I p. 76 a quinque omnium rerum gradus.

[2]) ibid. c. II p. 76 a ... ad materiam extendi et affici pertinet solum et ipsa extensio affectioque passiones quaedam sunt. Quantitas autem nihil est aliud quam extensio ipsa materiae aut si quid aliud est, ... tamen ... res talis, ut et divisioni subjecta sit semper et materiam sequentibus omnibus subiciat passionibus ... corpus agat nihil sed soli passioni subiciatur.

einen Menschen dar. Das Erz ist in beiden dasselbe. Es unterscheidet sich bei beiden seiner Struktur nach nicht von unbearbeitetem Erz. Erst die Form des Menschenleibes, die Form des Tierleibes, die dem Stoff von der Hand des Künstlers aufgezwungen wurde, schenkte beiden Werken das ihnen eigentümliche Sein [1].

So finden wir die Qualität als die dem Stoff überlegene Form. Durch die enge Verbindung jedoch, die sie zwecks einer Wirkung auf die Materie mit dieser eingeht, verteilt sie sich, die an sich unteilbar ist, in die einzelnen Teile des Körpers [2]. Eben durch diese Teilung, die der durch sie selbst geschaffenen Gliederung des Körperlichen folgt, unterliegt auch sie dann dessen Ausdehnung und Veränderung [3]. Sie bildet mit ihm zusammen die körperliche Qualität [4]. Als solche ist sie nach ihrer Wesenheit, Fähigkeit und Tätigkeit durch Bewegung veränderlich. Ihr Wesen entsteht und vergeht, ihre Fähigkeiten und Kräfte können ab- und zunehmen. Ihre Handlungen endlich vollzieht sie in der Zeit, steht also auch hier in Bewegung [5]. So ist die Qualität weder die lautere noch die wahre oder vollkommene Form, denn dadurch, daß sie sich mit dem Körperlichen einließ, wurde sie teilbar, unrein, untätig, leidend, ohne Bestand und Ordnung [6]. Es muß also notwendig ein höheres Prinzip angenommen werden,

[1]) Theol. Plat. l. V. c. VIII p. 137 b sq.

[2]) ibid. l. I c. II p. 77 b Igitur qualitas per se quodammodo individua, in corporis dimensione dividitur.

[3]) ibid. p. 78 a Ad qualitatem praecipue in exiguum redactam pertinet actio c. III p. 78 a ... ex activa passioni obnoxia, ex agili fit inepta.

[4]) ibid. l. I c. III p. 78 a ... formam divisam in corpore...

[5]) ibid. l. I c. IV p. 83 a Nam tria in qualitate sunt, essentia, virtus et actio, haec omnia versantur in motu. Essentia eius generatur atque corrumpitur, generatio et corruptio per motum efficiuntur. Virtus quoque naturae suae intenditur atque remittitur... Actio quoque idem patitur. Ignis siquidem actio, calefactio est. Aquam non momento calefacit, sed tempore. Actio temporalis motus ab omnibus nominatur.

[6]) ibid. l. I. c. III. p. 78 a Natura huiusmodi in materiae inficitur gremio, ex simplici divisibilis impuraque, ex activa passioni

das, indem es seine eigene Einheit und Einfachheit vor Infizierung mit dem Körper und dadurch vor Zerteilung bewahrt, die Einheit und sichere Ordnung der Welt garantiert [1].

Dieses Prinzip ist die anima rationalis, die vernünftige Seele. Sie ist teils noch beweglich, teils aber unbeweglich. Beweglich in ihrer Tätigkeit, denn sie denkt sukzessiv und ernährt, vermehrt und erzeugt den Körper nicht in einem Augenblick, sondern in einer zeitlichen Spanne. Unbeweglich dagegen ruht sie in ihrem Wesen, wie die Stabilität ihres Begehrens und Erinnerns zeigt. Beweglich und unbeweglich zugleich aber ist sie nach ihren Kräften, denn die natürliche Kraft ist bleibend und nicht veränderlich; nur die erworbene verändert sich, weil sie aus der Potenz in den Akt, aus dem Akt in den Habitus übergeht und umgekehrt [2]. Es leuchtet aber ein, daß mit dem Auffinden dieses Prinzips noch nicht die letzte Höhe erreicht ist, daß eine Tätigkeit, die keine Zeit zu ihrem Werk braucht, sondern es uno momento vollkommen vollendet, noch vollkommener sein, daß ein Leben, das nicht durch innere Handlungen und Affekte von sich abgezogen wird, sondern ganz mit sich eins ist, noch eine unberührtere und erhabenere Form darstellen muß [3]. Und, wie es auch Thomas von Aquino, dem Aristoteles folgend, als konstitutives Prinzip des Erkennens ausspricht: Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen (scil. Unbewegten) bewegt [4].

Dieses andere ist die mens angelica, der Engelgeist,

---

obnoxia, ex agili fit inepta. Ideoque neque mera forma haec est, neque vera, neque perfecta.

[1]) Theol. Plat. l. I. c. III. p. 78 a sq.

[2]) ibid. l. I. c. IV. p. 82 b Anima rationalis per substantiam immobilis est, per operationem est mobilis, per virtutem partim immobilis, partim mobilis. c. V. p. 83 b ... cuius essentia semper eadem permanet, quod significat stabilitas voluntatis atque memoriae. Operatio autem ex eo mutatur, quod non simul cogitat omnia, sed gradatim, neque momento alit, auget et generat corpus, sed tempore. Naturalis virtus manet, quia naturalis eius vigor viget perennis neque remittitur. Virtus acquisita mutatur, quia ex potentia in actum, ex actu transit in habitum atque converso.

[3]) ibid. c. V. p. 83 b sq.

[4]) S. Th. I qu. 2 a. 3 Omne autem quod movetur, ab alio movetur.

der nach Wesen, Kraft und Tätigkeit völlig unbeweglich ist. Er ist immer derselbe, hat ständig das gleiche Vermögen, erkennt und will dasselbe zugleich und handelt, was er auch tut, in einem Augenblick [1]. Doch wie die Seele eine bewegliche Vielheit, so ist auch er immer noch eine Vielheit, wenn auch eine unbewegliche [2]. Denn man kann in ihm unterscheiden Wesen und Sein, Erkenntniskraft und Erkenntnisakt und schließlich die verschiedenen Spezies der Erkenntnis, die Kategorien und Begriffe, unter denen die Dinge erkannt werden [3]. Zwar ist diese Vielheit — schon in der Seele [4] — zu einer Einheit zusammengefaßt; aber gerade diese Vielheit in der Einheit fordert über sich die absolute Einheit, die allein, unabhängig von einzelnen Teilen und der diese zusammensetzenden Kraft [5], ihre ganze Macht wirken lassen kann. Denn alles Zusammengesetzte fließt aus einer einfachen Quelle [6].

Diese höchste, absolute Einheit wird Gott genannt. In ihr sind die Bedingungen, die griechisches Denken für ein erstes Prinzip stellte, vollkommen erfüllt. Gott ist sowohl pura unitas ohne alle unvollkommene Vielheit wie purus status bar jeder Veränderung [7].

Wie Gott das Prinzip der Einheit ist, so ist der Engel das Prinzip der Vielheit, die Seele das der Bewegung. Die

---

[1]) Theol. Plat. l. I. c. VI p. 87 a Angelum prorsus immobilem esse Platonici arbitrantur, essentia, virtute, actione: quoniam semper sit idem, aeque possit, intelligat semper omnia simul et velit eadem, et quantum in se est, agat subito, quidquid agit.

[2]) ibid. p. 87 a anima est mobilis multitudo, angelus multitudo immobilis, Deus immobilis unitas.

[3]) ibid. p. 87 b Multitudinem certo aliquam in angelo ponere cogimur. At qualem? Qualis convenit intellectui, h. e. ut essentiam habeat atque esse, vim intelligendi, intellectionis actum, rerumque intellectarum species plurimas.

[4]) Vgl. ibid. l. III c. I p. 114 b ... anima per Deum una ...

[5]) Vgl. ibid. l. II c. VII p. 98 a sq.

[6]) ibid. l. XV c. II p. 325 b A simplici enim fonte omnis compositio manat.

[7]) Epist. l. II p. 669 a Deus sicut est purus status mutatione carens, sic est pura unitas imperfectae multitudinis expers.

Qualität hat vor dem Körper eine Eigenschaft voraus: sie bewegt sich selbst. Der Seele gegenüber steht sie aber zurück, denn sie wird durch jene bewegt. Die Seele wiederum wird aus sich selbst bewegt. Der Engel hat ihr gegenüber den Vorrang, daß er nicht, wie sie, verändert wird, sondern beständig ist. Doch ist er dem einen und einheitlichen Gott gegenüber in seiner Vielfältigkeit unterlegen. Gott allein ruht beständig und unabhängig in sich [1].

Freilich wird einmal die Relativität der Begriffe Bewegung und Ruhe festgestellt. Bei Elementen, die dem Himmel untergeordnet sind, muß man zwischen ihrer Bewegung nach einem Ort hin und ihrer Ruhe an einem Ort unterscheiden. Am Himmel jedoch ist die Bewegung der himmlischen Elemente dasselbe wie ihre Ruhe, da sie in beständiger Umdrehung ruhen [2]. Doch die Intention des Ficino ist auch hier erkennbar: wenn man nun die himmlischen und die irdischen Dinge vergleicht, so bedeutet eben die in diesem Vergleich sich zeigende absolute Bewegungslosigkeit der himmlischen Elemente den unterhimmlischen gegenüber ihren Vorzug. Ein

---

[1]) Theol. Plat. l. III c. I p. 114 b Fons unitatis Deus, fons multitudinis angelus, fons motionis est anima. Deus per se ipsum unitas, angelus per Deum est unus, per se multiplex ... Anima per Deum una, per Dei umbram, i. e. quia sub Deo est simul cum angelo, multiplex, per seipsam mobilis. Qualitas per superiora habet, ut moveat aliquid, per se habet, ut materiae misceatur. Corpus per qualitatem habet, ut agat, per se solum, ut patiatur. Qualitas uno gradu excedit corpus, quod movet seipsam, uno saltem cedit animae, quia movetur ab illa. Anima saltem uno excedit qualitatem, quod ex seipsa movetur; uno cedit angelo, quod mutatur; angelus animam uno, quod manet; Deo cedit uno, quod multiplex est. Deus tamen per hoc unum abit super omnia in infinitum.

[2]) Epist. l. VIII p. 909 b Jam vero in elementis coelo subiectis aliud quidem est elementorum motus ad locum, aliud autem eorundem quies in loco, sed in coelo prorsus idem est motus, quiesve coelestium in revolutione perpetua quiescentium. Vgl. dazu die Fortsetzung von Anm. 7 auf S. 30 Epist. l. II p. 669 a Quoniam [scil. Deus] status est purus, ideo omni est motu celerior, aber auch das Vorausgehende Motus tempusque sunt pene idem, status et aeternitas sunt penitus idem.

höheres Sein als das in schlechthiniger unbeweglicher, unveränderlicher Einheit bestehende ist nicht denkbar.

So ist die höchste Seinsstufe im Kosmos in dem göttlichen Wesen erreicht. Und dem Bedürfen ist in glänzender Weise entsprochen, »daß ein ununterbrochener Zusammenhang in der ganzen Natur bestehe«[1].

Überblicken wir diesen Bau eines Weltbildes, so sehen wir in den einzelnen Begriffen, die hier verwendet sind, sofort Bekanntes wieder. Das Verhältnis von Materie und Form, zuerst von Plato bestimmt formuliert, war ein Hauptgegenstand der Disputation in den platonischen und aristotelischen Schulen. Der Neuplatonismus fing die strömende Fülle des Seins in den drei Begriffen des ἁπλῶς ἕν, des νοῦς und der ψυχή auf. Und vor allem die Gliederung des Alls in einzelne Stufen, deren mittelste die Seele einnimmt, kennzeichnet die Eigenart seines Weltbildes. Aber trotz alledem erkennt man doch ohne weiteres, daß Ficinos Gesamthaltung eine andere ist, daß hier dieselben Formen von einem anderen Geist in anderer Absicht verwendet werden.

Der Neuplatonismus geht aus vom abstrakten Gottesgedanken. Er setzt als erstes das αὐτοέν und steigert die Transzendenz Gottes in einer bis dahin unerhörten Weise. Schon der Begriff des Einen, des ἕν, wird im Verfolg dieser Tendenz zu einer bloßen Negation. Diese Negation wird als eine restlose Entleerung von allen positiven Aussagen erwiesen durch die ἐπέκεινα-Bestimmungen: das Göttliche ist jenseits des Lebens, ohne Willen und Tätigkeit, jenseits des Denkens, jenseits des Guten; nicht was es ist, können wir sagen, sondern nur, was es nicht ist[2]. Der Areopagite zieht diese Linie nur aus, wenn er mit deutlichen Worten die apophatische Theologie gegen die kataphatische setzt. Damit aber ist der positive

[1]) Theol. Plat. l. IX c. VII p. 215 a ... ut unus sit absque intermissione totius naturae contextus.

[2]) Als Beleg darf ich auf die Enneaden als Ganzes sowie auf die bekannten Darstellungen verweisen. Eine gute Auswahl von Belegstellen gibt H. Dörries in seinem Buch: Zur Geschichte der Mystik usw. 1925.

Zusammenhang zwischen Gott und Welt zerrissen. Die Neuplatoniker sind nie darüber hinausgekommen, die Entstehung der Welt als Zufall zu erklären. Die ganze Not ihrer Philosophie zeigt sich, wenn sie dann doch versuchen müssen, eine Beziehung zwischen Gott und der Welt herzustellen. Denn inzwischen hat sich ihnen die Materie — bei den Prämissen selbstverständlich — als zweites Prinzip aufgedrängt und ihren beabsichtigten Monismus in einen ausgesprochenen Dualismus umgewandelt.

Schon der Übermittler der neuplatonischen Weltanschauung an das lateinische Mittelalter, Johannes Skotus Eriugena, griff an dieser Stelle in die Überlieferung ein. Zwar spricht auch er von der Unerkennbarkeit Gottes, aber das Wesen Gottes geht ihm doch erst da auf, wo er Gott als Ursache aller Dinge in seiner weltschöpferischen Tätigkeit begreifen kann [1]. Anselm und Thomas von Aquino sind auf diesem Wege weitergegangen. Auch sie setzen wie Eriugena, wie Plotin, beim Gottesgedanken ein. Aber sie nehmen das Dasein Gottes nicht als gegeben, als erste sichere Tatsache hin wie der Ire, sie fühlen sich genötigt, es zu beweisen. Denn der inzwischen erwachte lebendige Geist des Abendlandes wollte auch philosophische Gewißheit über die Existenz Gottes haben. Diese aber konnte er nur gewinnen aus den Wirkungen Gottes in der Welt. So erweist Thomas das Dasein Gottes als Denknotwendigkeit erstens ex parte motus: es muß einen ersten unbewegten Beweger geben. Dann ex ratione causae efficientis: es muß eine erste Ursache angenommen werden. Drittens: ex possibili et necessario als unbedingt Notwendiges. Viertens ex gradibus qui in rebus inveniuntur: es muß eine letzte, höchste, vollkommenste Stufe feststehen. Schließlich ex gubernatione rerum als vernünftiger Zwecksetzer [2]. Immerhin ist bei alledem der Gottesgedanke schon vor diesen Beweisen gefaßt.

Marsilio Ficino geht demgegenüber konsequent von unten

---

[1]) Vgl. Herm. Dörries, S. 16 ff.

[2]) S. Th. I qu. 2.

nach oben [1]. Obwohl er eine Theologia schreiben will, erscheint es ihm doch weder ratsam noch möglich — wir erinnern uns, daß er apologetische Tendenzen verfolgt —, den Gottesbegriff vorauszusetzen und nachträglich aus seinen Wirkungen als prima causa zu bestätigen. Er geht vielmehr von dem einzig Sicheren und erfahrungsmäßig Feststellbaren, der Erscheinungswelt, aus, zeigt ihre Merkmale und Stufen als an sich unbewegte, aber bewegliche Körpermasse und bewegende, aber auch selbst wieder veränderliche Form auf und gewinnt, indem er den letzten Voraussetzungen, der causae causa der Welt nachgeht, durch ein logisches Schlußverfahren aus den bekannten und jeweils gewonnenen Tatsachen die höheren und schließlich die höchste Stufe der Seinsformen, die er mit Gott gleichsetzt. Man sieht, die humanistische Kritik hat bereits gewirkt, wenn es jetzt für nötig erachtet wird, die überlieferte Reihenfolge neuplatonischer Begriffe umzukehren und von dem empirisch Gegebenen aus aufzusteigen [2]. Blieb bei dem Verfahren des Thomas immer die Transzendenz Gottes gewahrt — nötigenfalls brauchte man nur auf die theologia revelata zurückgreifen —, so konnte sie bei Ficino nicht mehr behauptet werden, denn sein Gottesbegriff hatte sich ihm aus der Gliederung des Kosmos ergeben und war aufs engste mit der Ordnung der Welt verbunden. Es lag in ihm von Anfang an nichts, was über den Rahmen der Welt hinausgewiesen hätte; vielmehr war er in allen Be-

---

[1]) Daher kann ich Heinrich Bornkamm nicht zustimmen, wenn er in seiner Abhandlung: Renaissancemystik, Luther und Böhme im Lutherjahrbuch IX 1927, S. 156—197, meint, daß der Stufenbau Ficinos »im wesentlichen Wiedergabe dieser neuplatonischen Spekulation« (S. 159) sei. Auch ist Ficinos Stufenbau nicht nur aus dem »Gegensatz von Einheit und Vielheit« (S. 162) entwickelt; der Begriff der Bewegung ist auch hier schon nicht in seiner Bedeutung zu unterschätzen. Für die Beurteilung spielt es keine so große Rolle, daß Ficino auch den descensus kennt. Das Neue dem neuplatonischen Aufriß gegenüber liegt doch eben darin, daß Ficino grundsätzlich im Schema des ascensus denkt.

[2]) Plotin wendet sich Enn. VI, 1, 27 f. ausdrücklich gegen ein solches Verfahren.

ziehungen, die von ihm ausgingen, mit ihr verknüpft. Das heißt aber, daß eine Transzendenz im strengen Sinn überhaupt nicht möglich war. Nur seine Absolutheit konnte im Sinn einer Steigerung der Eigenschaften, die auch in den anderen Seinsformen auftraten, ausgeführt werden. Dementsprechend werden wir auch bemerken, daß die apophatische oder negative Theologie, die später bei Pico von Mirandola wieder gepflegt wird, bei Ficino so gut wie gar keine Rolle spielt.

Die einzelnen Seiten des Gottesbegriffes werden vielmehr im Anschluß an die Bestimmung als status und unitas in durchaus rationaler Weise auseinander entwickelt. Zu der formalen Bestimmung als Einheit treten als inhaltliche Bestimmungen gleichberechtigt veritas und bonitas, Wahrheit und Gutheit. Denn beide ergeben sich als höchste Glieder einer Kette. Weil aber das letzte Prinzip einheitlich sein muß und nicht aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt sein darf, sonst wäre es weder das vollkommenste, noch das höchste, noch das glücklichste [1], so besagen alle drei Bestimmungen letzten Endes dasselbe [2]; mag man nun die höchste Substanz die wahre und gute Einheit, die eine und gute Wahrheit oder die eine und wahre Gutheit nennen, es handelt sich immer um den einen, guten und wahren Gott [3].

Aber noch einmal taucht die Frage auf: weshalb muß man gerade ein letztes Prinzip annehmen? War die Beweisführung, die auf dieses eine einheitliche, ruhende Prinzip abzielte, richtig? Kann es nicht mehrere Ursachen nebeneinander geben? Oder kann nicht eine Ursache der anderen ohne Ende folgen?

Das ist offenbar nicht richtig. Denn wenn es unzählige Ursachen gäbe, müßte es auch unzählige Wirkungen geben.

[1]) Theol. Plat. l. I c. VI p. 87 b Ille quidem est Deus, tanto rerum potentissimus omnium, quanto est omnium simplicissimus. Siquidem in simplicitate consistit unio, in unitate potestas.

[2]) ibid. l. II c. I p. 90 a Unitas, veritas, bonitas, idem sunt et super ea nihil est. l. II c. II p. 92 a Deus summum est rerum omnium. Unus ergo est Deus et simplex, nempe una summa unitas, una summa veritas, atque bonitas, Deus unus ...

[3]) ibid. l. II c. III p. 94 a.

Das ist absurd [1]. Sehen wir doch, daß die einen Dinge vollkommener sind als die anderen, und daß die Kraft der Vollkommenheit nach einer Richtung hin wächst, nach der anderen abnimmt, so daß die natürliche Kraft der Dinge auf der absteigenden Linie allmählich schwindet. Also muß sie, wenn sie so immer ein wenig nachläßt, an einer Stelle ganz zu Ende gegangen sein. Daher kann nicht ein Ding hinter dem anderen in ewiger Folge stehen. Also gibt es nicht unendlich viel Wirkungen, demnach auch nicht unzählige Ursachen. Wenn die Kraft in den Dingen zunimmt, je höher sie steigen, so muß einmal eine höchste Spitze erreicht sein [2]. Ferner eine ethische Erwägung: wie kommen wir dazu zu sagen, daß die Seele besser sei als der Körper, wenn sie nicht der höchsten Gutheit näher steht als er? Gibt es aber eine solche höchste Gutheit nicht, sondern folgt ein Grad des Guten dem anderen ohne Aufhören, dann ist sowohl der Körper wie die Seele durch einen unendlichen Zwischenraum von einem höchsten Guten entfernt. Jeder sittliche Maßstab wäre verloren; es gäbe weder Einheit noch Gleichheit noch Ähnlichkeit noch Ordnung noch eine Wiederherstellung. Jede Möglichkeit einer vernünftigen Beurteilung der Dinge wäre unterbunden [3]. Kein wahres Wissen wäre mehr zu erlangen [4]. Schließlich weist auch eine erkenntnistheoretische Überlegung in dieselbe Richtung. Jede unter den unzähligen Dingen durch die gemeinsamen Merkmale ihrer Vertreter als eine besondere Art gekennzeichnete Vielheit weist zurück auf eine »eigenartige Einheit«, einen Urtypus, die Vielheit der Menschen auf eine menschliche

---

[1]) Theol. Plat. l. II c. III. p. 93 a.

[2]) ibid. l. II c. III p. 93 b.

[3]) ibid. l. II c. III p. 93 b Cur iudicamus animam corpore meliorem, nisi quia sit summae bonitati propinquior? Si nusquam esset bonitas summa, sed in infinitum de bono ascenderetur in bonum, per infinitum intervallum omnino distaret a summa bonitate corpus, per infinitum similiter anima ... Neque erit usque ratio mensuraque idealis, per quam alia aliis praeferantur ... nusquam erit unitas, aequalitas, similitudo, status, ordo et restitutio.

[4]) ibid. l. II c. III p. 94 a Nec erit usque una vera scientia, cum nequeant infinitae rerum causae comprehendi.

species, die Vielheit der Pferde auf den Gattungsbegriff Pferd und so fort. Alle diese »eigenartigen Einheiten« aber, die jetzt der Zahl nach bestimmt begrenzt sind, die Gattungen der Dinge, müssen auf eine allen gemeinsame Einheit bezogen werden, den Urheber der Gattungen, alle Naturen der Welt auf eine Natur, alle Leben auf ein Leben, alle Bewegungen auf eine Bewegung, alle Beweger auf einen Weltbeweger [1]. Denn wie logisches Denken von den unübersehbar vielen Einzeldingen auf der Zahl nach begrenzte Gattungsbegriffe schließt, so muß es zwangsläufig von der endlich bestimmbaren Reihe der Gattungsbegriffe auf eine Einheit über den verschiedenen Arten zurückgehen.

Nun könnte man noch fragen, ob man nicht wie die Manichäer und Gnostiker zwei Götter annehmen müsse, den einen als Urheber aller guten, den anderen als Ursache aller bösen Dinge. In echt neuplatonischer Weise wird dieser Annahme der Boden entzogen. Wie das Prinzip des Guten alles Bösen bar ist, so hat das Prinzip des Bösen keinen Teil am Guten. Es kann also weder handeln noch erkennen noch leben noch überhaupt sein. Denn Sein, Leben, Erkennen sind gute Dinge [2].

Ist jetzt der Gottesgedanke als eine letzte Ursache der Dinge, causa rerum, gefaßt, so ergeben sich sofort weitere Bestimmungen. In der Welt befindet sich alles in stetiger Veränderung; es geht vom Zustand des Nichtseins über in den des Seins und umgekehrt. Und die höheren Dinge gleiten

---

[1]) Theol. Plat. l. II c. II p. 92 a Propria quaelibet rerum innumerabilium multitudo ad propriam redigitur unitatem, multitudo innumerabilium hominum ad unam humanam speciem, equorum ad unam equinam, similiter aliorum. Accipe deinde omnes proprias unitates, quae certe sunt numero terminatae, i. e. rerum species, easque ad unam communem collige unitatem, scilicet Deum principem specierum, ut sicut multitudines singularium infinitae ad finitas unitates specierum, sic unitates specierum finitae ad unicam super species unitatem referantur ... sicut ... omnia membra mundi ad unum corpus, sic omnes mundi naturae ad naturam unam, omnes mundi vitae ad unam vitam, omnes motus ad unum motum, omnes motores ad unum mundi motorem.

[2]) ibid. l. II c. III p. 93 a.

aus einer Seinsart in die andere. Deshalb muß es eine Substanz geben, die einfach ist, weder einer Analyse noch einer Synthese unterworfen werden kann und nur aus eigener Notwendigkeit besteht. Eine solche höchste in sich befaßte Notwendigkeit des Seins aber ist eben Gott. Singt doch Orpheus: δεινὴ γὰρ ἀνάγκη πάντα κρατεῖ, eine unvermeidliche, schreckliche Notwendigkeit beherrscht alles [1]. So wird versucht, innerhalb eines immanenten Gottesbegriffes eine bestimmte Absolutheit herauszuarbeiten, indem Gott von einer Beeinflussung durch die Welt ferngehalten wird.

Indem ihm ferner die Kraft, durch die er die Welt erhält, als eine unendliche zugeschrieben wird, soll seine Absolutheit erhalten bleiben. Er ist ja nicht nur ein außerhalb des Weltzusammenhangs gegebenes Prinzip, sondern muß die Kraft sein, die die Welt selbst bewegt. Denn wie sollen deren einander so ungleiche und widerstrebende Glieder in gegenseitiger Bewegung und Veränderung verbunden bleiben, wenn sie nicht durch eine ihnen überlegene Kraft zusammengeknüpft werden? [2] Gott aber behält die Herrschaft über die Dinge nur dann, wenn sie nicht nur einmal von ihm ausgegangen sind, sondern ständig von ihm abhängen, so wie das Bild im Spiegel durch den Gegenstand vor dem Spiegel hervorgebracht wird und nur so lange erhalten bleibt, wie der Gegenstand sich vor dem Spiegel befindet. Also tut und erhält Gott alles, er ist in allen Dingen tätig und alle ihre untergeordneten

---

[1]) Theol. Plat. l. II c. VII p. 98 a sq. Tandem ergo una quaedam substantia sit oportet, quae sit necessario per se ipsam, et haec simplex erit omnino. Quippe si componeretur ex partibus, non per se esset quidem, sed per partium conspirationem atque per illum qui diversas inter se partes conciliavisset .... Talis est ubique Deus, substantia simplex, necessario per se subsistens .. Si summa essendi necessitas Deus est, et quod summum est in quolibet genere, unum est dumtaxat, nulla res praeter Deum erit talis essendi necessitas.

[2]) ibid. l. II c. XIII p. 109 a Elementa membraque mundi, contraria sua inter se natura formae virtutisve pugnantia, quo pacto coirent in unum, ac manerent tam diu invicem copulata, mutarentque sibi vicissim naturas motusque et mutuarentur, nisi ab aliqua excellentiori virtute connecterentur?

Ursachen wirken nichts ohne göttliche Kraft und Tätigkeit. Daher geschieht alles, was in der Welt vorgeht, durch die Kraft des einen Gottes [1]. Nur wirkt die göttliche Kraft natürlich durch verschiedene media und bringt so verschiedene Wirkungen hervor, wie dasselbe weiße Sonnenlicht, wenn es durch eine rote oder grüne Scheibe fällt, einen roten oder grünen Schein gibt [2].

Hat aber Gott einen solchen Wirkungskreis, dann muß seine Kraft unendlich sein [3]. Das geht schon daraus hervor, daß er die Welt, diese »so ungeheure wie vielfältige Maschine« so gleichmäßig durch so viel Jahrhunderte hindurch in Ordnung und Bewegung erhalten hat, während eine endliche Macht in unendlicher Zeit längst erschöpft wäre [4]. Ferner schließt ein Akt seiner Natur nach keine Grenzen in sich ein. Das tut nur sein Gegenteil, die passio. Wie könnte es der actus purus! [5] So strömt die unendliche Kraft Gottes in die Schöpfung und gibt ihre Macht ab an die Intellekte, die Seelen, die Materie und die Zeit und bewirkt die Zeugung der Dinge, daß sie sich in unübersehbarer Aufeinanderfolge fortpflanzen können [6].

---

[1]) Theol. Plat. l. II c. VII p. 99 a sq. Denique summa causa rerum sic rebus penitus dominatur, si res non semel modo ab illa manaverint, sed et assidue pendeant, sicut imagines a corporibus fiunt, ac servantur in speculo. Quoniam ergo Deus agit servatque omnia, ideo in omnibus operatur, i. e. causae rerum sequentes Deum nihil agunt absque virtute actioneque divina .... Quamobrem Dei virtute fit, quicquid ubique fit, a quocunque fiat ... l. XIV c. I p. 299 a Ducit autem agitque primum [scil. agens] omnes omnium causarum sequentium actiones ...

[2]) ibid. l. II c. VII p. 100 a.

[3]) ibid. l. II c. IV p. 94 a Dei virtus est infinita.

[4]) ibid. l. II c. IV p. 94 b Motus ordoque tam aequalis per tot secula huius tam ingentis tanquam multiplicis machinae docet infatigabilem esse, ideoque infinitam in gubernatore potentiam. Finita namque potentia, tempore infinito imo etiam longo quamvis finito, fatigatur et claudicat.

[5]) ibid. l. II. c. IV p. 94 a Actus natura sua terminum non intercludit. Nam subici termino, passio est, quae actui est opposita. — Actus purus vgl. z. B. l. II c. XI p. 103 b; l. XII c. VII p. 276 a usf.

[6]) ibid. l. II c. IV p. 94 b Ab infinita igitur potentia Dei, intellectus omnes accipiunt, ut semper firmiterque intelligant, animae, ut

Dann aber muß Gott auch immer gewesen sein und immer sein. Die höchste Notwendigkeit des Seins kann nicht einmal nicht gewesen sein. Ein jedes Ding schon lebt um so länger, je mächtiger seine innere Lebenskraft ist. Welche Lebensdauer muß die unendliche Kraft haben! Wenn Gott ferner die Wahrheit ist, so muß er ewig sein. Denn es kann nicht ausgedacht werden, daß die höchste Wahrheit je angefangen hat oder je aufhören wird zu sein. Ebenso ist es unmöglich, daß die erste Ursache irgendwie entstanden sei oder einmal vergehe. So ist Gott nicht nur immer, er ist die Unendlichkeit selbst [1].

Er ist auch überall. Wie ein Körper die ihn umgebende Welt durch die Ausdehnung der Quantität berührt, so die unkörperliche Substanz durch ihre Kraft. Man merkt, wie in dieser Formulierung gegen den Substanzgedanken, der eine verhängnisvolle Einengung bedeutet, angekämpft wird. Eine unmeßbare Kraft aber ist überall [2]. Das sichtbare endliche Licht breitet sich durch den ganzen Weltenraum aus; dann muß sich das unsichtbare, unendliche Licht doch sicher innerhalb und außerhalb der Welt verbreiten. Wie jämmerlich nehmen sich alle Dinge gleich aus, wenn das Sonnenlicht auch nur kürzeste Zeit einmal fehlt. Wie grauenvoll müßte es sein, wenn einmal das göttliche Licht für immer ausbliebe! [3]

---

sine fine discurrere valeant, materia, ut interminatam habeat potentiam capiendi. Motus tempusque ut absque termino fluere possint, generatio quoque rerum (sicuti placet Physicis) ut alterna et innumerabili successione queant continuari.

[1]) Theol. Plat. l. II c. V. p. 95 a Cogitamus saepenumero mente durationem quandam simplicem absque principio atque fine, appellamusque eam (ut ita loquar) sempiternitatem, quae quidem ipse Deus est, etiam si minime discernamus. Omnis enim simplex infinitas Deus ipse est ... Nemo vero dubitare debet Deum semper esse, quando Deus est ipsum semper imo sempiternitas ipsa, est ipse Deus. l. XII c. IV p. 269 a Deus operatur assidue.

[2]) ibid. l. II c. VI p. 95 b Quemadmodum corpus tangit illud in quo est, per quantitatis dimensiones, ita incorporea substantia per virtutem.

[3]) ibid. l. II c. VI p. 96 a Adde quod Deus amplitudo et plenitudo ipsa est ... certe lumen invisibile, quod sui ipsius est et in se ipso infinitum, per mundum se amplificat et extra mundum.

Wenn aber Gott in sich keine Grenze der Würde duldet, so leidet er um sich keine Grenze des Raumes [1]. Er ist Weite und Fülle selbst. Nicht er erstreckt sich durch die Welt, sondern die Welt breitet sich aus, soweit Gott ist. Er ist nur insofern in allen Dingen, als alle Dinge in ihm sind; wenn sie nämlich nicht in ihm wären, wären sie nicht und niemals [2]. So ist er in dem Sinn überall, daß in ihm selbst das ist, was »überall« genannt wird, ja er selbst ist das Überall und faßt sich selbst und die anderen Dinge [3]. Oder, wie es an anderer Stelle in Anlehnung an plotinische Ausführungen [4] heißt: Gott ist der Mittelpunkt aller Dinge, weil er in allem ist und alles andere sich beständig um ihn bewegt. Er ist den Dingen näher als sie sich selbst sind. Er ist aber auch die Peripherie der Welt, weil er außer allem seiend alles weit an Würde überragt. In allen, ist er doch nicht in die Dinge eingeschlossen, weil er auch den weiten Horizont der Schöpfung bildet. Außer allem, ist er, weil er auch der innerste Kern aller ist, doch nicht ausgeschlossen. So ist er am besten, mystisch vielsagend und unbestimmt, ein geistiger Kreis zu nennen, dessen Zentrum überall, dessen Peripherie nirgends ist [5]. Denn es ist sehr schwer zu sagen, wo Gott ist; aber es ist noch

---

[1]) Theol. Plat. l. II c. VI p. 95 b Non patitur natura Dei circa se loci terminum, sicut non patitur in se terminum dignitatis ...

[2]) ibid. l. II c. VI p. 96 a Deus ideo est in omnibus, quia omnia in eo sunt, quae nisi essent in eo, essent nusquam, et omnino non essent. p. 96 b Nec per mundum Deus, sed mundus per Deum, quatenus potest, extenditur.

[3]) ibid. l. II c. VI p. 96 b Sed revera ille sic ubique est, ut in eo sit illud quod ubique appellatur, imo ut ipse sit ipsum ubique quod capit se ipsum et reliqua ...

[4]) Enn. V, 5, 9.

[5]) Theol. Plat. l. XVIII c. III p. 393 b Ita centrum Deus est omnium, quia sic est in omnibus, ut cuique rei interior sit quam ipsamet sibi. Est etiam circunferentia mundi, quia extra cuncta existens ita supereminet universa, ut cuiusque rei summum apicem dignitate excellat immensa ... Ut centrum quidem, est in omnibus, ut circunferentia vero, est extra omnia. In omnibus inquam non inclusus, quia est et circunferentia. Extra omnia quoque non exclusus, quia est et centrum.

schwerer zu sagen, wo er nicht ist [1]. Wie das Ziel, dem die Dinge zustreben, gewöhnlich an verursachender Kraft alle anderen Ursachen weit übertrifft [2], so ist Gott als die letzte Ursache der Welt auch ihr letztes Ziel. Er ist Anfang und Ende der Dinge [3], wie Plato [4] und Dionysius Areopagita [5], Eriugena und Thomas [6] früher schon gesagt haben.

Unversehens sind wir von Ficino, während wir eben noch an einem Punkt mitten in der Welt standen, von dem aus sich uns der Gottesbegriff als eine ferne letzte Ursache ergab, so weit geführt worden, daß wir nur noch Gott und seine Kraft, von der Welt aber kaum noch etwas sehen. Zu den fest umrissenen Bestimmungen Einheit, Wahrheit, Gutheit sind undeutliche, fließende Angaben getreten: Unendlichkeit, Überall. Diese mystische Tendenz hat Ficino unstreitig vom Neuplatonismus übernommen. Wenn er aber selbst auch dachte, in neuplatonischem Sinn für eine transzendentistische Weltan-

1) Theol. Plat. l. II c. VI p. 96 a Difficile reperitur, ubi sit Deus, quia nusquam est .... Difficilius reperitur, ubi non sit, quia in omnibus est illud in quo sunt, per quod fiunt, per quod servantur quaelibet ubique.

2) ibid. l. XIV c. VIII p. 311 a Quo fit, ut finis sit causa causarum, ideoque omnes causas antecedat.

3) ibid. l. II c. VII p. 100 a Quare esse ipsum proprius est illius agentis effectus, quod est principium finisque omnium. l. XIV c. I p. 299 a A primo namque rerum principio, tanquam a primo bono appetibilique omnis naturalis ducitur appetitus. Idem primus est motor. Idem et finis est ultimus.

4) »Gesetze« IV, 175 e ὁ μὲν δὴ θεὸς (ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος) ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων κτλ.

5) De div. nom. 5,10 Migne 3,825 B Πάντων οὖν ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τῶν ὄντων ὁ προών. Ἀρχὴ μὲν ὡς αἴτιος· τέλος δὲ ὡς οὗ ἕνεκα, καὶ πέρας πάντων.... Hat Dionysius hier von Plato direkt übernommen?

6) Vgl. Eriugena, Migne S. L. 122, 688 B. Thomae Aquinatis Opera omnia Paris 1876 f. t. XX p. 399 a in Epist. ad Rom.: Aliud autem quod de Deo cognoscitur, est virtus ipsius, secundum quam res ab eo procedunt, sicut a principio ... Tertium cognitum est ... quod cognoverunt Deum sicut ultimum finem in quem omnia tendunt. Auch Pico spricht den Gedanken aus Heptaplus Opp. Basil. 1601 p. 31 idem igitur finis omnium quod omnium principium Deus unus omnipotens et benedictus. Für die deutsche Mystik vgl. Wilh. Preger, Gesch. d. dtsch. Mystik im Mittelalter I S. 454 f. (1874).

schauung einzutreten — er wollte über die »ewige Glückseligkeit der Seelen« schreiben —, so müssen wir doch erkennen, daß er der Einstellung seiner Zeit folgend von der Immanenz Gottes ausging und bei ihr blieb, daß seine Mystik nicht in einer übernatürlichen Einigung der Seele mit einem übernatürlichen Gott, sondern in dem Zusammenfließen von Gott, Natur und dem irdischen Menschen bestand. Nur so konnte er hoffen, seinen Lesern verständlich zu sein, wie ihm selbst nur so der Gottesgedanke verständlich erschien.

Sehen wir andererseits auf die scholastischen Bestimmungen von Gottes Eigenschaften, so finden wir bei Thomas dieselben Begriffe wie bei Ficino. Nacheinander spricht der Aquinate über Gottes Einfachheit, Vollkommenheit, Gutheit, Unendlichkeit, über seine Existenz in den Dingen, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und über die göttliche Einheit [1]. Da aber Thomas ausdrücklich erklärt hat, daß man Gott in den Dingen nur so weit finden könne, als die Dinge jeweils ihn zu fassen imstande sind [2], ist er weit davon entfernt — die areopagitischen Einflüsse in ihm kämpfen mit seinem an aristotelischer Dialektik geschultem Streben nach scharfen, klaren Definitionen —, so wie Ficino Gott vollständig in seinen Wirkungen auf die Dinge fassen zu können. Sowohl dem Neuplatonismus als der Scholastik gegenüber hält der Florentiner also eine eigene Linie inne.

Sie geht jetzt allerdings mit beiden zusammen, wenn bestimmt werden soll, wie das Handeln Gottes, das die ganze Welt trägt und bewegt, vor sich geht. Drei Möglichkeiten des Handelns sind zu unterscheiden: das Handeln, das eine Überlegung braucht, das Handeln aus einer wesentlichen Kraft heraus und das Handeln, das durch das reine Sein geschieht [3].

---

[1]) S. Th. I qu. 3 De Dei simplicitate; qu. 4 De Dei perfectione; qu. 6 De bonitate Dei; qu. 7 De infinitate Dei; qu. 8 De existentia Dei in rebus, bes. a. 2 utrum Deus sit ubique; qu. 9 De immutabilitate Dei; qu. 10 De aeternitate Dei; qu. 11 De unitate divina.

[2]) S. c. Gent. I, 10—30, S. Th. I, 12, 12.

[3]) Theol. Plat. l. II c. VIII p. 100 b Itaque operationem quae a consilio proficiscitur, antecedit operatio, quae a virtute essentiali pera-

Gott bedarf zu seinem Tun keines Rats und keiner Wahl, er handelt ohne Sorge und Arbeit, denn er ist allein durch sein Sein tätig [1]. Ein Bild, das auch Plotin und der Areopagite gern gebrauchen [2], erleichtert das Verständnis. Die Sonne erleuchtet mit einem Akt den unendlichen Raum. So bewegt Gott durch sein Sein, von dem die Dinge wie Radien von einem Zentrum ausgehen, durch den leisesten Wink, was von ihm abhängt [3]. Von einer anderen Seite gesehen aber kommt Gott die Tätigkeit des Geistes zu, durch die allein seine Unbeweglichkeit und Einfachheit gewahrt bleibt [4]. Eine mens, einen

---

gitur, hanc rursus illa quae a puro fit esse. Et quanto quae virtute fit facilior est quam quae fit consilio, tanto quae puro esse expletur, facilior est quam quae virtute.

1) Theol. Plat. l. II c. VIII p. 100 a/b .. ne quis ... Deum dicat, ... solicitari consilio et opere onerari, meminisse oportet, Deum quia per suum esse solum opus suum potest efficere, consilio et electione non indigere...Actio quae fit per esse, fit absque cura atque labore.

2) Plotin, Ennead. I, 7,1 Bd. I, S. 55 δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον, ἀφ' οὗ πᾶσαι γραμμαί. καὶ παράδειγμα δ' ἥλιος ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν. Vgl. VI, 8,18. Bd. II, S. 436. Dionys. Areop. de div. nom. V, 6 Migne S. Gr. 3, 821 A καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ κατὰ μίαν ἕνωσιν συνυφεστήκασι· .... καὶ ἐν αὐτῷ μὲν τῷ κέντρῳ παντελῶς ἥνωνται.

3) Theol. Plat. l. II c. VIII p. 100 b Sic Sol uno actu facillime illuminat quodammodo infinita et gignit illuminando ... Sic Deus per esse suum, quod est simplicissimum quoddam rerum centrum, a quo reliqua tanquam lineae deducuntur, facillimo nutu vibrat quicquid inde dependet.

4) ibid. l. II c. XI p. 104 b Illa prae ceteris operatio Deo congruit per quam Deus neque ex suo statu neque ex sua simplicitate labatur. Talis inprimis est operatio mentis.

Über die Bedeutung der mens bei Ficino haben wir eine kurze Arbeit von Matthias Meier, Gott und Geist bei M. F. in Beiträge zur Gesch. d. Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht zum 60. Geburtstag; München-Freising 1917, S. 236—247, deren Wert leider dadurch erheblich beeinträchtigt wird, daß das Zitat, das auf S. 246 das Ergebnis der Untersuchung darstellen soll, von M. falsch verstanden worden ist. Bei Ficino steht Theol. Plat. l. II c. X p. 102 b Esse in Deo atque intelligere idem est omnino. M. übersetzt: »In Gott sein und erkennen ist also ein und dasselbe.« Damit soll die mystische Bedeutung des Erkenntnisvorgangs bei Ficino erwiesen sein; aber der Tatbe-

Geist hat Gott in einem höheren Sinn [1]. Sind doch alle Geister, worauf die Scholastik ständig in diesem Zusammenhang hingewiesen hat, seine Werkzeuge [2]. Und er selbst als letzte Ursache muß durch die höchste Form gebunden wirken. Eine höhere Form als den Geist gibt es aber nicht [3]. Denkt man

---

stand zeigt ein völlig anderes Bild. Der Mißgriff in der Deutung ist nicht recht verständlich, denn gleich darauf heißt es bei Ficino: ideoque sicut esse eius infinitum est, ita intelligere infinitum! Man vgl. dazu noch etwa Theol. Plat. l. II c. IX p. 101 a Et quoniam intelligentia Dei prima intelligentia est et quicquid ... primum, purum est et solum et in seipso, ideo idem est ibi penitus esse et intelligere ne si aliud esse sit, aliud intelligere, cogamur intelligentiam illam in alio, i. e. in essentia collocare. Es ist durchaus deutlich und sollte eigentlich keiner besonderen Ausführung bedürfen, daß es sich hier nicht um den menschlichen Erkenntnisvorgang handelt, sondern nur um die Definition des Gottesbegriffs unter Zuhilfenahme der parmenideischen Identität von Sein und Erkennen (Vgl. Plotin Enn. V, 9): In Gott ist Sein und Erkennen, Subsistenz und geistige Tätigkeit dasselbe. Daher ist auch — so wird später in Anlehnung an Augustin zur Erklärung der Trinität, insbesondere der Menschwerdung des Sohnes, des »Wortes« gesagt — der conceptus, in dem Gott sich selbst als Wesenheit geistig erfaßt, nicht imaginär, nicht abbildlich wie bei uns, wenn wir denselben intellektuellen Vorgang erzeugen, sondern er schafft bei Gott eine proles naturalis existens. Als Beispiel, das in der Tat frappierend wirkt, wird Pallas Athene angeführt, die gewappnet dem Kopf ihres Vaters Zeus entspringt: in Epist. D. Pauli Commentarius cap. II p. 420 a Conceptus ipse divinus non quasi imaginarius est, ut noster, sed proles naturalis existens. Quoniam natura Dei ipsa intelligentia est, et intelligentia idem est atque esse. Quod ergo per intelligentiam generatur intrinsecus, per modum naturae genitum, proles naturalis existit. — Man vgl. weiter Theol. Plat. l. XI c. IV p. 246 b In Deo autem quia esse et intelligere idem sunt, notio qua Deus intelligendo seipsum gignit tanquam exactissimam sui ipsius imaginem, idem est atque ipse Deus.

[1]) Theol. Plat. l. XII c. III p. 264 b Nam Deus non capax veritatis dicitur, non cupidus bonitatis, sed est ipsa veritas atque bonitas. Potest autem secundum exellentiorem sensum vocari mens, tum quia divina veritas sui ipsius non est ignara, tum quia exuberantia quaedam divinae bonitatis mentes inde effluunt plurimae.

[2]) ibid. l. II c. IX p. 101 a Omnes autem mentes, Dei sunt instrumenta.

[3]) ibid. l. II c. IX p. 101 a Amplicissima causa Deus est, amplicissima igitur forma est in Deo. Nusquam vero est forma amplior quam in mente. Deus igitur habet mentem.

an die fünf Seinsstufen, so ergibt sich: die Seele hat teil am Geist, der Engel hat die Form des Geistes; Gott ist der wirksame Urgrund des Geistes [1]. In diesem höheren Sinn verstanden kommt ihm das Handeln als Geist zu, durch das er das primum agens aller Dinge ist und doch in sich leidenschaftslos und einfach ruht.

So ist sein Handeln eigentlich Denken und Erkennen. Der Weg zum intelligiblen Sein ist die Trennung vom Körperlichen. Schärfer kann demnach niemand denken als Gott [2]. Weil er aber die höchste Einheit ist, so sind Denken und Sein in ihm eins. Die parmenideische Identität muß in ihm hergestellt werden [3]. Dann aber erstreckt sich das göttliche Handeln und Erkennen auch auf die kleinsten Dinge, weil Gott, wie in wörtlicher Übereinstimmung mit Dionysius Areopagita ausgeführt wird [4], ja ihre Ursache kennt, ist er doch selbst ihr Urgrund und die Ursache ihres Seins. Indem er sich zuerst selbst erkennt, erkennt er alle Dinge, auch die kleinsten, nicht nur die Gattungen und Arten, sondern auch die Einzeldinge [5]. Niemand soll daher wie Epikur und Averroes

---

1) Theol. Plat. l. I. c. VI p. 88 b ... sic anima mentis partem, Angelus mentis formam habet. Deus est efficacissima mentis origo ... l. II c. IX p. 101 a. Angelum mentem esse ..., Deum vero supra mentium genus, ita ut mens sit mentium, lumenque luminum.

2) ibid. l. II c. IX p. 100 b Quia vero nullus a materia remotior est quam Deus, exactius nullus intelligit.

3) De Christ. Rel. c. XIII p. 18 b Theol. Plat. l. II c. IX p. 101 a In Deo igitur saltem cognitio est, intelligentia scilicet, vel eminentior quam ipsa intelligentia. Et quoniam intelligentia Dei prima intelligentia est et quicquid ... primum, purum est et solum et in seipso, ideo idem est ibi penitus esse et intelligere ....

4) De div. nom. 7,2 Migne S. Gr. 3, 869 AB ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξηρημένῃ γνώσει ... οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἴδησιν καὶ γνῶσιν καὶ οὐσίαν, προέχει καὶ προσυνείληφεν ... ἑαυτὴν οὖν ἡ θεία σοφία γινώσκουσα γνώσεται πάντα κτλ. Vgl. Proclus, Inst. Theol. c. 124, in Parm. V, 225; Hugo Koch S. 72 f.

5) ibid. l. II c. IX p. 101 b Nullum enim deesse debet summae intelligentiae genus intelligendi. Quapropter non solum intelligentiam Deus habet generum specierumque, ut alii voluerunt, sed rerum etiam singularum ... Operatio per omnia usque ad res exten-

meinen, daß es der göttlichen Majestät unwürdig sei, sich um die niedrigsten Dinge zu kümmern. Gott sieht die Dinge nämlich nicht in seipsis, sondern in seipso, nicht nach ihren Abbildern, sondern nach ihrer Wesenheit, nicht wie sie sind, sondern wie sie sein sollen, nicht als Kritiker, sondern als Schöpfer. Er braucht sich auch nicht wegen der ungeheuren Zahl der kleinen und kleinsten Dinge zu zerstreuen, denn er sieht sie alle mit einem Blick, wie unser Auge mit einem Blick die meisten Sterne am Himmel umspannt [1]. So ist die Tätigkeit Gottes recht eigentlich, sowohl neuplatonisch wie scholastisch ausgedrückt, ein erkennendes Schauen, ein schauendes Erkennen als substantieller Akt; eine ewige Rückkehr in sich selbst, durch die Gott sich selbst genießt und ergötzt [2].

Trotz aller Verwendung neuplatonischer Gedanken kann man aber bei Marsilio Ficino nicht von einem neuplatonischen Gottesbegriff im Sinn des alten Neuplatonismus sprechen. Kein Wort wird bei Ficino davon laut, daß alle gefundenen Bestimmungen nur uneigentlich zu verstehen seien, ein Gedanke, den Plotin und der Areopagite ständig wiederholen. Im Gegenteil, die auseinander abgeleiteten Eigenschaften Gottes, die aus seinem Verhältnis zur Welt gewonnen sind, entsprechen seinem Wesen. Denn Gott ist als immanent gedacht, jede Andeutung einer Transzendenz fehlt. Damit steht Ficino, wie vor ihm Eriugena, im schärfsten Gegensatz zum Neuplatonismus. Er stützt sich in der Entwicklung seines

ditur minimas .... Ipse est omnium causa, ergo primam et summam causarum et rerum omnium causam noscens, noscit omnes.

[1]) Theol. Plat. l. II c. IX p. 102 a Nemo igitur Epicuro et Averroi fidem adhibeat dicentibus rerum vilissimarum notitiam maiestate divina indignam esse. Deus enim res non in seipsis, sed in seipso, non per earum imagines, sed per suam essentiam intuetur. Non distrahitur circa plurima, sed cuncta conspicit tanquam in unum. Non laborat unquam quia non quaerit, sed possidet ... eodem intuitu haec videt et illa instar oculi, qui uno intuitu stellas in caelo plurimas intuetur. Vgl. ibid. c. X p. 102 b; c. XI p. 103 a sq.

[2]) ibid. l. IX c. VI p. 213 b Est igitur operatio Dei perpetua quaedam in seipsum conversio, per quam seipso fruatur et gaudeat. Itaque contemplatur seipsum ... Ergo et seipsum simul et universum opus suum actu unico speculatur...

Gottesgedankens deutlich auf die Scholastik, die in der Lehre von den praeambula fidei ausgeführt hat, daß man durch die Vernunft allein das Dasein Gottes aus seinen Wirkungen, seine Einheit, Unbeweglichkeit, Unkörperlichkeit und alle seine Eigenschaften erkennen kann, die ihm als erster Ursache zukommen. Nichts anderes hat Ficino getan, als diese Eigenschaften zu bestimmen, indem er mit der Scholastik annahm, daß Gott als ein esse per se subsistens gedacht werden muß. In welchem Maß sich Ficino scholastischer Termini bedient, ist im Lauf der Untersuchung hervorgetreten. Was ihn von der scholastischen Theologie trennt, ist, daß er die Idee von Gott nicht als gegeben voraussetzt, um sie dann in ihrer Geltung und Eigenart aus ihren Wirkungen zu erweisen, sondern daß er auf mühseligem Weg von den sinnfälligen Dingen aus aufsteigend das Dasein Gottes erst als logisch und metaphysisch notwendig auffindet, ehe er an die Bestimmung von Gottes Wesen geht. Ein weiterer Unterschied, daß Ficino sich durchaus mit den durch die Vernunft erzielten Ergebnissen begnügt und in keiner Weise daran erinnert, daß dazu die durch die Offenbarung ermittelten Erkenntnisse als die eigentlich wichtigen treten müssen. Endlich fällt — aber hierin hat er Vorgänger auch in der Scholastik — der stark panentheistische Klang auf, der manche Sätze des florentinischen Philosophen begleitet.

2. Die Bedeutung der Seele.

Wir sind der Anordnung, die Ficino selbst in seinem System gegeben hat, gefolgt und zuerst nach der Betrachtung des in fünf Stufen sich darbietenden Kosmos dem Gottesbegriff nachgegangen. Dabei dürfen wir aber nicht übersehen, daß das eigentliche Interesse des Marsilio Ficino einem ganz anderen Gedanken gehört. Gleich im Eingang seines Hauptwerks, im 1. Kapitel des 1. Buches sagt er in unmißverständlicher Weise, was ihm am meisten am Herzen liegt, und was er nicht nur aus äußeren, sondern ebenso aus inneren Gründen als den Kern seines Systems ansieht: »So erscheint die ratio-

nale Seele, wie sie unter den verschiedenen Stufen die Mitte einnimmt, als das die ganze Natur verbindende Band, indem sie Körper und Qualitäten regiert und sich mit dem Engel und mit Gott verbindet. Wir werden zeigen, daß sie ganz und gar unauflöslich ist, indem sie die Grade der Natur verknüpft, der hervorragendste Teil, indem sie die Maschine der Welt leitet, der glücklichste, indem sie sich in das Göttliche eindrängt [1].« Nach dem Vorbild Plotins [2] hat die Seele bei Ficino die Mittelstellung erhalten. Während aber ihre Mittelstellung bei Plotin nur eine nüchterne Lokalisation ist, aus der keine metaphysischen Konsequenzen gezogen werden, ist sie bei Ficino von eminentester Bedeutung, da seine ganze Philosophie auf ihr ruht und um ihretwillen getrieben wird. Und die Art, wie der Florentiner diesen Gedanken energisch und zielbewußt durchführt, bedeutet, wie man sie auch werten mag, eine neue Erkenntnis in der Philosophie wie in der Theologie, eine Erkenntnis, in der sich das Lebensgefühl der Renaissance deutlich auswirkt.

Eine solche Natur, wie sie die Seele darstellt, erscheint zunächst aus metaphysisch-logischen Gründen in der Welt-

---

1) Theol. Plat. l. I c. I p. 76 a Quoniam autem ipsum rationalis animae genus inter gradus huiusmodi medium obtinens, vinculum totius naturae apparet, regit qualitates et corpora, Angelo se iungit et Deo, ostendemus id esse prorsus indissolubile, dum gradus naturae connectit, praestantissimum, dum mundi machinae praesidet, beatissimum, dum se divinis insinuat. Vgl. ibid. l. III c. II p. 116 a Anima est medius rerum gradus, atque omnes gradus, tam superiores quam inferiores connectit in unum, dum ipsa et ad superos ascendit et descendit ad inferos und viele andere Stellen. Vgl. auch in dem von Hans Baron (Willensfreiheit u. Astrologie bei M. F. u. Pico d. M. in Kultur- u. Universalgeschichte, Walter Goetz . . . dargebr. 1927, S. 145—170) in Florenz aufgefundenen antiastrologischen Werk des Fic. f. 17^{v} 18; Baron S. 164. Es hätte vielleicht darauf hingewiesen werden können, daß sich die meisten Gedanken, jedenfalls des ersten Teils, dieser Arbeit Ficinos schon in der Theol. Plat. finden. Vgl. die diesbez. Hinweise.

2) Enn. III, 2, 8 Bd. I S. 179. θαυμάζεται δὲ ἐν ἀνθρώποις ἀδικία, ὅτι ἄνθρωπον ἀξιοῦσιν ἐν τῷ παντὶ τὸ τίμιον εἶναι ὡς οὐδενὸς ὄντος σοφωτέρου. τὸ δὲ κεῖται ἐν μέσῳ θεῶν καὶ θηρίων.

ordnung als im höchsten Maße notwendig [1]. Denn zwischen Gott und Engel, die weder nach der Zeit noch nach der Ausdehnung teilbar sind, und Körper und Qualitäten, die in beiden Richtungen geteilt werden können, muß es ein mittleres Sein geben, das wohl in einem zeitlichen Ablauf sich bewegt, aber der Dimension nach nicht teilbar ist [2]. Stehen sich doch zwei Extreme in der Natur — und hier werden der Bedeutung der Seele zulieb plötzlich zwei Weltprinzipien angenommen; wir stehen, wie im Neuplatonismus, wenn auch anders bedingt, plötzlich vor einem Dualismus — Göttliches und Körperlich-Stoffliches widersprechend, ja feindselig gegenüber. Die Macht des Engels kann sie nicht verbinden, denn der Engelgeist hat keinen Anteil an den unteren Regionen der Welt. Sein Sinnen und Trachten geht allein nach dem Umkreisen und Schauen von Gottes Herrlichkeit. Auch die Qualität vermag nicht, die beiden auseinander strebenden Prinzipien zu verknüpfen. Ihr Wirken ist durchaus auf die beiden unteren Stufen beschränkt. So ist allein die dritte mittlere Wesenheit, die Seele, in der Lage und berufen, indem sie das Sein über sich festhält und das unter sich nicht verläßt, Pol und Pol zum befreienden Ausgleich zu bringen und die Harmonie der wirkenden Weltkräfte herzustellen und zu gewährleisten [3]. Eine erhabenere und dominierendere Stellung konnte der Seele in der Weltordnung nicht zuerkannt werden. Begreif-

---

[1]) Theol. Plat. l. III c. II p. 118 a Talis quaedam natura in ordine mundi videmus summopere necessaria; ibid. Tertio quoque ascensus gradu, si supra corpus ascenderis, huiusmodi essentiam in natura summopere necessariam arbitramur.

[2]) ibid. l. III c. II p. 118 a ... ut post Deum Angelumque qui neque secundum tempus neque secundum dimensionem dividui sunt, ac supra corpus et qualitates quae tempore dimensioneque dissipantur, fit medium competens, quod temporali quidem discursione quodammodo dividatur, non tamen fit dimensione divisum.

[3]) ibid. l. III c. II p. 116 b sq. Deus et corpus extrema sunt in natura et invicem divertissima. Angelus haec non ligat ... Qualitas etiam non connectit extrema ... Verum essentia illa tertia interiecta, talis existit, ut superiora teneat, inferiora non deserat atque ita in ea supera cum inferis colligantur. Est enim immobilis, est et mobilis ... Idem facit quod aër inter ignem et aquam medius...

lich genug sind darum die hohen Worte, die von ihr ausgesagt werden: sie ist das Zentrum der Natur, die Mitte aller Dinge, die Kette, das Band, der Angelpunkt der Welt [1]. Mit einem Wort das größte der Wunder der Natur [2]. Ist sie schon in dem Bisherigen in ihrer Bedeutung weit hinausgehoben über Gott, der nur ein extremum der Welt darstellt, das nicht die Macht hat, den ihm entgegengesetzten Weltteil zu beeinflussen, sondern durch seine Eigenart die Weltordnung auseinanderreißen würde, wenn nicht die Seele das Regiment der Welt ergriffe, so wird vollends die alles überragende Macht der Seele deutlich, wenn es heißt: da sie das mittelste Wesen von allen ist, besitzt sie die Kräfte aller Wesen [3].

Das Gesagte bezieht sich auf die Gesamtheit der Seelen. Ficino unterscheidet nämlich den Neuplatonikern folgend drei Arten von Seelen, die Weltseele, die das Universum durch den ätherischen Weltgeist belebt, die zwölf Seelen der Sphären und die Seelen der lebenden Wesen, die in den einzelnen Sphären enthalten sind. Es sei lächerlich zu meinen, daß die Welt des Lebens und des Sinnes entbehre, da sie doch den Pflanzen, die nicht aus Samen entstehen, das Leben und den Tieren, die nicht gezeugt sind, die Sinne gibt [4]. So wird überall, wo es Leben oder eine Zeugung von Leben gibt, dieses auf eine Seele zurückgeführt. Die Seele ist, wie auch Thomas

---

[1]) Theol. Plat. l. III c. II p. 117 a est igitur divinorum speculum, vita mortalium, utrorumque connexio. p. 118 a vera est universorum connexio ... ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium, nodusque et copula mundi.

[2]) ibid. l. III c. II p. 118 a Hoc maximum est in natura miraculorum. Vgl. De Christ. Rel. c. X p. 15 a.

[3]) ibid. l. III c. II p. 118 a Et cum media omnium sit, vires possidet omnium.

[4]) ibid. l. IV c. I p. 128 a sq. .. eos esse .. deridendos, qui ... mundum vita carere volunt et sensu, qui tamen vitam dat plantis quae non sunt ex semine, sensum dat animalibus, quae per coitum non gignuntur. Quamobrem tres rationalium animarum gradus colligimus. In primo fit anima mundi una. In secundo, duodecim sphaerarum animae duodecim. In tertio animae multae, quae in sphaeris singulis continentur.

von Aquino ausführt, das erste Prinzip des Lebens [1], Quelle des Lebens [2], vita per se vivens [3], per se vita [4]. Erde, Wasser, Feuer, Luft, Land- und Wassertiere und die Sterne haben ihre eigenen Seelen; dabei werden allerdings den Tieren zumindest später nur unvernünftige Seelen zugesprochen [5]. Die Seelen sind Träger der Vitalität, des Eros im Kosmos.

Im Fortgang der Untersuchung konzentriert sich aber das Interesse des Marsilio vor allem auf die menschliche Seele (oder als gleichbedeutend auf den Menschen). Ihre Mittelstellung, ihre in ihren Ausmaßen kaum zu fassenden Fähigkeiten bilden das Thema seines Philosophierens. Hat er schon in seinem Jugendwerk »Über die Lust« einmal von dem menschlichen Geschlecht gesprochen, das zwischen Gott und den Tieren steht und also beider teilhaftig sei, im Geist der Götter, im Körper der Tiere [6], so taucht dieser Gedanke immer wieder auf. Weit über die plotinische Konzeption hinausgreifend heißt es nun, daß das Menschengeschlecht ein so kostbarer Teil der Welt sei, daß es die Mitte zwischen zeitlichen und ewigen Dingen einnehme, indem es die ewigen erfaßt, die zeitlichen ordnet [7]. Diesem bedeutsamen Eingriff, dieser

---

1) S. Th. I qu. 75 a. 1 Sed primum principium vitae dicimus esse animam.

2) Theol. Plat. l. VI c. XI p. 163 a Anima est vita, aut fons vitae. l. XV c. V p. 330 b animae esse vivere est. Epist. l. XII p. 981 a vita nihil est aliud quam animae motus et actus.

3) ibid. l. V c. XIV p. 147 a.

4) ibid. l. V. c. XIV p. 146 b, l. VII c. XIV p. 177 b Anima vita quaedam est .. etc.

5) ibid. l. IV c. I p. 119 a sqq.

6) De Volupt. c. II p. 1014 a sq. Cumque humanum genus inter Deum ac bestias medium teneat, ob eamque causam utrorumque participes [lies: participem] esse merito videatur ... qui mente .. utitur, ... Deorum .. vitam agere, qui vero corpore ... bestiarum.

7) Theol. Plat. l. XIV c. VIII p. 311 a genus humanum, quod est mundi pars adeo pretiosa, ut media sit temporalium rerum et aeternarum, quantum aeterna capit, ordinat temporalia. Um den Unterschied zwischen der humanistisch-idealistischen und der reformatorischen Auffassung des Menschen auch an dieser wichtigen Stelle zu sehen, ist es sehr interessant zu beobachten, wie Luther den Gedanken des in die Mitte der Welt gesetzten Menschen gewendet hat W A XVIII

folgenreichen Weiterentwicklung der neuplatonischen Lehre entsprechend sieht sich Ficino auch gezwungen, an einem anderen wichtigen Punkt aus der neuplatonischen Überlieferung hinauszutreten und seinen Vorbildern zu widersprechen. Er kann nicht wie Plotin und Proklus annehmen, daß die für die Weltordnung so unentbehrliche Seele in der Entwicklung eines Emanationsvorgangs als ein Glied in einer Reihe von Gliedern von dem Engel geschaffen worden ist. Das würde sie in unerträglicher Weise ihrer Einzigartigkeit berauben. Sie muß vielmehr von Gott selbst ohne eine vermittelnde Macht geschaffen worden sein [1]. Aus dem näm-

---

635, 17 ff. Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum si insederit Deus, uult et uadit, quo uult Deus ... Si insederit Satan, uult et uadit, quo uult Satan, nec est in eius arbitrio, ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.

[1]) Theol. Plat. l. V c. XIII p. 144 a sq. .. animam a Deo summo sine medio procreari. Begründung: Alles Schaffen bewirkt einen Übergang aus der Potenz in den Akt. Die Seele fit ex nihilo. Da der Raum zwischen dem Nichts und dem Sein unendlich groß ist, kann ihn nur ein unendlich großer Schöpfer überwinden. Der wichtige Gedanke der ad alias vires proportio spielt hier eine Rolle. Vgl. auch De Christ. Rel. c. XXXI p. 56 a Facere autem hominem, i. e. animum, atque vivificare, solius Dei officium est... p. 57 b [scil. angeli et animi] non geniti, sed creati sunt. Non enim de substantia Dei, sed de nihilo processerunt. Eine entschiedene Absage an die neuplatonische Vorstellung. Pico hat sich auch dieser Lehre seines Meisters angeschlossen. In der weiteren Frage, wie die Schöpfung bzw. Fortpflanzung der Seele zu denken sei, über die Augustin urteilt: non sum ausus aliquid definire, quia fateor me nescire (de anim. 4,2) und die noch den heutigen katholischen Dogmatikern starkes Kopfzerbrechen verursacht und sie das schöne Produkt von »Quasi-Wirkursachen« für die Mitwirkung der Eltern bei der Zeugung erfinden läßt, wehrt Ficino den Präexistentianismus des Plato und Origenes ab. Theol. Plat. l. XVIII c. III p. 391 b sqq. Animae creantur quotidie; die Seelen würden sich dann nicht den Fesseln des Körpers fügen wollen; weder Gott aber noch ein Engel will den freien Willen der Seelen zwingen. Ebenso wird die »coniectura Panaetii«, der Traducianismus und Generatianismus der abendländischen Väter ibid. l. X c. VIII p. 230 b sqq. verworfen. Die Ähnlichkeit mit den Eltern ist auf das Konto der consuetudo zu setzen. Ficino folgt dem Kreatianismus des Thomas ibid. l. XVIII c. III p. 391 b. Nun fragt sich nur,

lichen Grund muß Ficino auch der Lehre Platos von der Seelenwanderung widersprechen. Höchstens kann man während ihres Erdendaseins eine Veränderung im Habitus, nicht aber der Spezies, der Gattung nach annehmen. Doch sobald die Seele den Körper verläßt, gilt von ihr das Wort des Pythagoras: ἔσσεται ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός [1].

Die kirchliche Pädagogik hatte bisher schon mit Erfolg den Gedanken vertreten, daß der Mensch in der Mitte zwischen Himmel und Hölle stehe, daß er entweder zum Tiere entarten oder zu göttlicher Glückseligkeit aufsteigen könne. Diesen Gedanken verwertet Pico in seiner Rede »Über die Würde des Menschen«, die, wie das nicht selten geschieht, berühmter geworden ist als die Quelle, aus der Pico geschöpft hat. Ähnlich spricht Ficino von den zwei Naturen, aus denen der Mensch zusammengesetzt sei [2]. Er vergleicht die Seele des Menschen mit dem altrömischen Gott Janus, der, zweigesichtig, nach zwei Seiten sehen konnte [3]. Aber nicht das ist ihm die Würde des Menschen, daß dieser die Freiheit hat, von seinem Mittelweg aus hinab- und hinaufzusteigen. Das vielmehr ist das Kennzeichen seiner Herrscherstellung, daß er die Kräfte aller Seinsformen in sich vereinigt, daß er in

---

warum Engel und Seele, wenn sie beide von Gott absque medio geschaffen sind, nicht gleich an Vollkommenheit sind ibid. l. V c XVIII p. 146 a: weil sie von Gott unter einer anderen Idee erschaffen worden sind.

[1]) Theol. Plat. l. XVII c. III p. 381 b, c. IV p. 383 b sqq. Auch auf die Unabhängigkeit des menschlichen Ingeniums von race, milieu, moment wird Wert gelegt. ibid. l. XVII c. III p. 291 a Si regionum seculorumque diversitas, diversitatem maximam necessario efficit in corporum habitu, in ingeniis vero minimam et hanc ipsam consilio studioque corrigimus. Quis non videat ingenium hominis natura suis [? lies: sua] locis et temporibus non esse subiectum?

[2]) Praedic. prima, I p. 463 a anima nostra ... utramque quasi naturam habere coniicimus; Theol. Plat. l. IX c. VI p. 213 b; c. VII p. 215 a .. nostras animas ... ex naturis duabus aeterna videlicet, et temporali compositas esse ... p. 215 b homines ex anima immortales, mortales ex corpore ..; l. X c. III p. 223 a.

[3]) Theol. Plat. l. XVI c. V p. 366 b Iani bifrontis instar ...

Wahrheit ein Mikrokosmos, ein parvus mundus [1] ist. Auch die kirchliche Tradition kannte diesen Begriff. Eriugena [2] und Thomas [3] haben ihn von Gregor von Nyssa übernommen. Bei ihnen vereinigt der Mensch in sich die Kräfte aller Kreaturen. Gott steht außerhalb der Schöpfung, außerhalb des großen Kosmos, dem der kleine nachgebildet ist. Ganz anders bei Ficino. Wie er schon unter dem mundus und der natura auch die göttliche Wesenheit als den höchsten Teil mitversteht [4], so faßt er in der Idee der menschlichen Persönlichkeit, — wie er sie aufgefunden und als erster in der Renaissance in den Mittelpunkt seiner Philosophie gerückt hat, das bedeutet seine Eigenart gegenüber Platonismus und Scholastik — die göttliche Kraft als eine Kraft unter anderen. Und wie er an den spekulativ interessierten Humanismus — es sei nur an den einen Paracelsus erinnert — die Lehre von der Weltseele und den vielen Einzelseelen als ein Grund-

---

1) Epist. l. II p. 679 b in te, qui parvus es mundus . . ; De Christ. Rel. c. XVI p. 21 a . . . super rationalem animam aeterna, infra . . . temporalia solum; ipsa vero partim quidem aeterna, partim etiam temporalis. Deum imitatur unitate, angelos intellectu, speciem propriam ratione, bruta sensu, nutritione plantas, essentia carentia vita. Est igitur anima hominis quodammodo omnia, cum sit in corpore ex omnibus viribus composito, coelique instar temperatissimo . . . ; Theol. Plat. l. X c. III p. 223 a, l. XIV c. III p. 303 a u. a. Stellen.

2) Herm. Dörries S. 65.

3) Vgl. z. B. im Römerbriefkommentar Opp. omn. Paris 1876 f. t. 20 p. 399 b Vel quia [scil. homo] communicat cum omni creatura, habet enim esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis, ut Gregorius, hom. XXIX Super Evang. dicit.

4) Vgl. S. 49 Anm. 1, S. 50 Anm. 3 u. a. Stellen. Allerdings ist Ficino (s. o. S. 59) auch hier in der Anwendung seiner Terminologie nicht immer konsequent und spricht manchmal vom mundus im Sinn der Gottheit gegenüber stehenden Schöpfung. Dieser Sprachgebrauch ist aber eine Angleichung an den kirchlichen. Der andere ist für seine Philosophie wesentlich. — Auch sein Begriff spiritus ist nicht scharf. Er spricht einerseits von spiritus immortales: Gott, Engel, Seele, Theol. Plat. l. IX c. VII p. 215 a, l. XVIII c. II p. 390 b, andererseits im Sinn frühscholastischer Vorstellungen vom spiritus als der Verbindung von Körper und Seele ibid. l. IX c. V p. 207 a sq. spiritus: animae currus, p. 212 b animae ad corpus conciliator.

element mystischer Weltanschauung, die bis in die moderne Romantik hinein wirksam blieb, weitergab [1], so hinterließ er ihm als eigenste Erkenntnis seine neue Bewertung des Menschen, die zunächst ihren Ausdruck findet in seiner neuen Auffassung des Menschen als Mikrokosmos. Unsere Seele will alles werden, wie Gott alles ist. Sie führt das Leben der Pflanze, soweit sie durch Ernähren für den Körper sorgt. Das Leben des Tieres, soweit sie sich den Sinnen ergibt; das Leben des Menschen, soweit sie in vernünftiger Überlegung den menschlichen Obliegenheiten nachgeht. Das Leben der Heroen, soweit sie den natürlichen Dingen nachspürt. Das Leben der Dämonen, weil sie die mathematischen Verhältnisse beobachtet, das Leben der Engel, weil sie die göttlichen Geheimnisse erforscht. Das Leben Gottes, weil sie um Gottes Willen alles tut. Jede menschliche Seele erfährt auf ihre Weise dieses alles in sich. So will der Mensch alles werden, da er die Leben aller Wesen führt [2]. Sein Wesen füllt den Kosmos aus.

Um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gegen Averroisten und Alexandristen zu verteidigen, weil nur in diesem Fall eine religiöse Weltanschauung möglich zu sein scheint, hat Ficino sein Hauptwerk geschrieben. Es ist hier weder möglich noch nötig, auf die zahllosen Beweise, die Ficino in dieser Sache führt, näher einzugehen. Er betont u. a., daß die Seele sich selbst bewege [3], daß sie Quelle des Lebens für den Körper sei [4], daß sie nicht wachse und ab-

[1]) Vgl. das inhaltreiche Buch von Herm. Hieber: Eduard Mörikes Gedankenwelt, Stuttg. 1925.

[2]) Theol. Plat. l. XIV c. III p. 303 a [Animus noster] conatur omnia fieri, sicut Deus est omnia ... Vitam siquidem agit Plantae, quatenus saginando indulget corpori. Vitam bruti, quatenus sensibus adulatur. Vitam hominis, prout de humanis negotiis ratione consultat. Vitam heroum, quantum naturalia investigat. Vitam daemonum, prout Mathematica speculatur. Vitam Angelorum, prout divina inquirit mysteria. Vitam Dei, quantum Dei gratia omnia operatur. Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae. Atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas.

[3]) ibid. l. III c. I p. 114 b; s. S. 31 Anm. 1.

[4]) ibid. l. XVIII c. III p. 391 b Item anima est forma actusque

nehme mit dem Wachstum und Vergehen des Körpers [1], daß sie stets als ganzes Wesen erkenne, während das Körperliche immer nur nach seinen einzelnen Teilen tätig sei, daß sie, wenn sie erkennend eine Form in sich aufnehme, damit nicht, wie die Körper, ihre Form verändere [2], daß sie sich ihrer selbst bewußt sei [3], daß ihre intellektuelle Tätigkeit nicht an ein körperliches Organ gebunden sei, sondern getrennt vom Körper um so vollkommener geschehen könne [4] usf. Alle diese Ausführungen dienen nur dazu, die Selbständigkeit und Bedeutung der Seele ins Licht zu stellen.

Selbstverständlich wird den Averroisten gegenüber, die einen Allgemeinintellekt für alle Menschen annehmen, an dem die einzelnen nur teilhaben, ein individueller Intellekt und folglich die individuelle Existenz der Seele behauptet [5]. Denn nur auf diese Weise ist die Einheitlichkeit der menschlichen Natur gesichert [6], da die Seele Form und Akt des Körpers ist. Bliebe sie in unberührter Reinheit, so wäre sie den sterblichen Körpern fremd und könnte ihnen kein Leben verleihen. So muß sie durch ihre Vielheit versuchen, mit den vielen voneinander getrennten Körpern in Kontakt zu kommen [7]. Ferner ist die Seele und zwar gerade die ratio oder die mens in ihr ein wesentliches Merkmal des Menschen. Durch sie unterscheidet er sich von den anderen Lebewesen und den anderen Menschen. Ist sie aber wesentlich für den

corporis. Vgl. Thomas Aquinas S. Th. I qu. 3 a. 2 anima est forma corporis.

1) Theol. Plat. l. VI c. XIII p. 167 b sq.

2) ibid. l. VIII c. VI sqq. p. 190 a sqq.

3) ibid. l. IX c. I p. 198 a.

4) ibid. l. V c. XV p. 149 b, l. IX c. II, III, V, p. 199 a sqq.

5) ibid. l. XV p. 319 sqq.

6) ibid. l. XV c. VIII p. 335 b sqq.

7) ibid. l. XVIII c. III p. 391 b Item anima est forma actusque corporis ... in puritate propria remaneret a corporibus mortalibus aliena, neque praestaret his vitam. Ex iis constat, hominis animam non posse esse unicam in cunctis hominibus, rursus non posse esse unicam simul atque mortalem. Itaque erit immortalis et multiplex. Immortalitate imitabitur mentes, multitudine formas penitus corporales ...

Einzelnen, dann muß sie individuell [1] sein. Es sind also Einzelseelen anzunehmen, die sich mit den Einzelkörpern vereinigen und so die Existenz der einzelnen Menschen bewirken.

In dem Ausgeführten ist auf den Intellekt oder die ratio schon als auf einen besonderen Seelenteil Bezug genommen. Ficino hat sich mehrmals und mehrmals verschieden über die verschiedenen Kräfte der Seele geäußert. Teils benutzt er die Einteilung des Aristoteles in potentia vegetatrix: Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung des Körpers, vis sentiendi: äußere und innere (phantasia) Sinne, vis animi: intellectus et mens [2]. Teils schließt er sich der platonisch-augustinischen Psychologie an und unterscheidet intellectus, voluntas, memoria [3] oder ratio, ira, concupiscentia [4]. Seine eigentliche Meinung wird er dort zum Ausdruck bringen, wo er in Rücksicht auf sein System und die grundlegende Mittelstellung der Seele von drei Kräften spricht. Mit der einen wendet sich die Seele den vergänglichen Dingen zu, mit der anderen hat sie Anteil am Göttlichen; die dritte endlich ist die ihr eigentümliche und charakteristische, die die Synthese aus den beiden anderen herstellt und damit den bedeutsamen Wert der Seele begründet [5]. Nach unten richtet sie sich mit ihrer Sinnlichkeit, die nach den verschiedenen Seiten ihrer Betätigung verschieden benannt wird: nutriendi virtus = die Fähigkeit zu Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung, sensus = im körperlichen Gefühl begründete Sinnlichkeit und phantasia = wahrnehmende Sinnlichkeit. Als Geschenk von Gott hat die Seele die mens empfangen, die eine scintilla mentis superioris, einen Funken des höheren Geistes darstellt [6]. Ihre vis propria endlich ist

[1]) Vgl. Theol. Plat. l. XV c. IV sq. p. 331 b sqq., l. XVI c. II p. 364 a u. a. St.

[2]) De Volupt. c. V p. 1018 b, Theol. Plat. l. VI, c. II p. 153 b.

[3]) Epist. l. II p. 667 sq. und a. Stellen.

[4]) ibid. l. II p. 695 a sq. u. a. Stellen.

[5]) Theol. Plat. l. XVI c. V p. 365 b ... res illas inferiores animae vires, phantasiam, sensum et nutriendi virtutem, quas animae inesse oportet non minus quam mentem et rationem, si modo inter angelos ac bestias obtinet medium.

[6]) ibid. l. XI c. II p. 236 a Quid autem nostra mens est, nisi scintilla quaedam mentis superioris?

die ratio, die Vernunft, der sie ihren Namen anima rationalis verdankt [1]. Diese drei Kräfte machen sie zum Angelpunkt des Weltsystems.

Wie aber Ficino, wenn er im weiteren Verlauf seiner Darstellung von der Seele spricht, meist nicht die Gattung der Seelen meint, sondern nur eine besondere Art, die Seele des Menschen und entsprechend humanum genus und homo gleich anima setzt und umgekehrt, so ignoriert er auch, in der Terminologie nicht besonders genau verfahrend, das Verhältnis, das er zwischen mens und anima bestimmt hat. Danach war der Engelgeist die mens im eigentlichen Sinn, während die menschliche Seele an diesem Geist nur teilhatte und sich zu ihm verhielt wie der Körper zum Auge [2]. Je ausschließlicher Ficino sich aber mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, mit ihrer Verwandtschaft und der Göttlichkeit des Menschen beschäftigt, um so öfter braucht er mens und anima als Synonyma [3]. Dazu beigetragen haben mag auch die Überzeugung, daß die menschliche Seele mit ihren verschiedenen Kräften letzten Endes eine Einheit darstellt.

Nun erweist sich der mit den drei Seelenkräften begabte Mensch noch einmal gerade in seinem irdischen Dasein durch seine Fähigkeit zu erkennen als unentbehrlicher Mittelpunkt der Welt und sorgt dafür, daß die Reihe der Formen keine Unterbrechung erfährt, indem er die Einheit des Erkenntniszusammenhanges herstellt. Durch die phantasia, die Wahrnehmung, erhält er die zerstreuten irdischen Formen, durch den Geist die Urbilder; beide, die Einzelformen und die universalen Formen, bringt er in Einklang durch die Vernunft, diese wunderbare, der Seele vorbehaltene Kraft. Und wie der

---

[1]) Theol. Plat. l. XI c. VI p. 256 b, l. XVI c. II p. 364 a haec humana ratio, animae rationalis propria, per quam sumus homines. De Christ. Rel. c. XVI p. 21 a vgl. S. 55 Anm. 1.

[2]) ibid. l. I. c. VI p. 88 a ... quemadmodum se habet tuus oculus ad corpus tuum, sic tua mens ad animam tuam. Est enim mens tua animae tuae oculus.

[3]) Vgl. z. B. Theol. Plat. l. XV c. III sqq. p. 327 b und ibid. c. II p. 323 a; c. VI p. 331 b Quod mens sit forma corporis; l. XVIII c. III p. 391 b Item anima est forma actusque corporis.

Mensch Sterbliches und Unsterbliches in sich vereinigt, so verbindet die Vernunft die zeitlichen Erscheinungen mit den ewigen Allgemeinbegriffen. Diese für den Bestand der Weltordnung im höchsten Maß wichtige Aufgabe kann nur die Seele erfüllen und auch sie nur dann, wenn sie in einem irdischen Körper erscheint [1]. Wir sehen, wie hier ein Versuch gemacht wird, den Erkenntnisvorgang nicht nur als Brücke zur Welt des Objektiven zu betrachten, sondern in seiner Bedeutung für die Ordnung des objektiven Erkenntnisgrundes zu würdigen. Noch existieren allerdings die Objekte, auf die sich das Denken richtet, unabhängig von diesem. Aber sie sind doch schon, wenn sie irgend Bedeutung für den Weltzusammenhang haben und nicht als auseinandergerissene Elemente, als series interrupta, eine wertlose Existenz führen sollen, auf das erkennende Subjekt angewiesen: ein erster Schritt über die mittelalterliche Erkenntnistheorie hinaus.

3. Der Weg zu Gott durch den Intellekt.

Wir müssen aber der Frage, wie das Erkennen bei Ficino zustande kommt, und was es bei ihm bedeutet, noch genauer nachgehen. Denn bei der Lösung dieses Problems entwickelt er seine Anschauungen über den Menschen und seine Stellung zum Göttlichen des näheren.

Kennzeichnend für seine eingehende Beobachtung ist, daß sich seine Überlegung nicht nur auf das Wesen der sinnlichen Erscheinungen, sondern auch auf die Bedingung der sinnlichen Wahrnehmung erstreckt. Warum muß ein offenbar gerades Ruder im Wasser gebrochen erscheinen, und warum müssen wir es durch unsere Augen als gebrochen wahr-

[1]) Theol. Plat. l. XVI c. II p. 364 a Ut formae singulares cum universalibus formis concilientur. Mirabilis profecto virtus est haec humana ratio, animae rationalis propria, per quam sumus homines. Accipit a phantasia singula, a mente communia et in unum congregat utraque et sicut in homine mortalia cum immortalibus copulantur, sic in huiusmodi ratione temporalia simulachra speciebus iunguntur aeternis. Quod nisi in mundo efficeretur alicubi, restaret formarum series interrupta. Fieri autem nequit, nisi rationalis animus terreno corpori coniungatur.

nehmen? [1] Aber rasch erlahmt Marsilios Denkeifer; er äußert sich in vollkommener Skepsis: warum etwas so ist, wie es ist, kann kein Mensch sagen; erst recht aber kann man nicht behaupten, daß es so sein muß, könnte es doch ebenso gut anders sein. Nicht einmal, warum uns etwas gefällt, und warum wir es, je mehr es uns anspricht, um so heftiger lieben, möchte jemand zu sagen wagen, wenn er gründlich genug nachdenkt [2]. Ein (allerdings nicht als Zitat gekennzeichnetes) Wort Augustins scheint Hilfe zu bringen: »Gehe nicht nach außen. Kehre in dich selbst zurück. Im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit!« [3] Aber die Not ist nicht behoben. »Denn wenn wir beim Disputieren beide sehen, daß es wahr ist, was du sagst, und wenn wir dann beide erkennen, daß es wahr ist, was ich sage: wo, frage ich, sehen wir das? Das sehen wir jedenfalls weder ich in dir noch du in mir, weder kannst du es mir noch kann ich es dir beweisen, sondern wir beide sehen es — in der unveränderlichen Wahrheit, die über unseren Geistern ist. Dort erblicken wir mit dem Geist die Form selbst, nach der die zeitlichen Dinge gemacht sind, und von dorther haben wir das in uns aufgenommene Wissen von den Dingen und ihre Wahrheit als einen Begriff bei uns« [4]. So

[1]) Theol. Plat. l. XII c. V p. 269 b Non solum autem rationalis vita de sensibilibus, sed de ipsis quoque sensibus iudicat, ut cur in aqua remum fractum oporteat apparere cum rectus sit, et cur ita per oculos sentiri necesse sit.

[2]) ibid. l. XII c. V p. 270 b Quare autem illa ita sint, nullus potest dicere, nec ita esse debere quisquam sobrie dixerit, quasi possint esse non ita. Quare autem nobis placeant, et cur ea quando melius sapimus, vehementissime diligamus, nec id quisquam quidem, si ea rite intelligit, dicere audebit. — Man vgl. zu dieser skeptischen agnostizistischen Stimmung auch ibid. l. XIV c. X p. 316 b Dici enim non potest quam cito hominum inventa mutentur, etiam vera, ne dum falsa et simulata. Omnia hominum instituta brevi tempore in contraria instituta mutantur. Contrariae quoque eodem in tempore leges diversis sunt Gentibus, et quae aliis turpia, aliis honesta censentur.

[3]) ibid. l. XII c. V p. 271 b Noli foras ire. In teipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Vgl. Augustin, De vera religione 39,72.

[4]) ibid. l. XII c. V p. 271 b sq. Et cum disputando ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso hoc videmus?

eröffnet sich die platonische Ideenlehre als der einzige Ausweg aus dem Dilemma, in das Ficino durch die Frage nach der Wahrheit geführt worden ist. Geht denn das Gedachte zugrunde, wenn der, der es gedacht hat, nicht mehr ist, wenn es überhaupt keinen Denker mehr gibt? Offenbar schafft das Denken nicht sein Objekt; es entdeckt es nur. Also existieren die Dinge, ehe sie aufgefunden werden, in sich [1]. So schließt der menschliche Intellekt, daß über der beweglichen Welt in dem unbeweglichen Geist, dem Beweger der Welt, die species = exemplaria, die Vorbilder der Erscheinungsdinge, die absoluten Begriffe, die Ideen enthalten seien [2], die ein ewiges Sein haben abgesehen von ihrer Verwirklichung in der körperlichen Welt, abgesehen von dem Erkenntnisvorgang.

Die Wahrheit eines geschaffenen Dinges zeigt sich dann darin, daß es in jeder Beziehung seiner Idee entspricht. Ein Wissen aber kommt dadurch zustande, daß der Geist mit der Wahrheit übereinstimmt [3]. Oder: der Akt der erkennbaren Dinge ist die Wahrheit, der Akt des Geistes das Wissen [4]. Man kann ein Ding also nur erkennen durch seine Idee, die es verursacht hat [5]. Der modus cognoscendi folgt dem modus

---

Hoc utique nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae super mentes nostras est incommutabili veritate videmus. Ibi sane formam ipsam secundum quam haec temporalia facta sunt, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veritatem et notitiam tanquam verbum apud nos habemus.

[1]) Theol. Plat. l. XII c. V p. 272 a Nunquid ista ex aliqua parte corrumpi possunt, etiam si omnis ratiocinator intereat? Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit, ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant.

[2]) ibid. l. VIII c. I p. 179 b Hinc intellectus humanus concludit super mundum mobilem in mente immobili motrice mundi esse species specierum naturalium exemplaria, non in natura corporea vel animali (mobiles enim forent), sed intellectuali, imo intelligibili, intelligibilia enim in summo intelligibili sunt collocanda.

[3]) ibid. l. XII c. I p. 261 a Veritas rei creatae in hoc versatur, ut ideae suae respondeat undique. Scientia vero in hoc praecipue, ut mens congruat veritati.

[4]) ibid. l. XII c. I p. 262 a actus intelligibilium ... veritas, actus mentis ... scientia.

[5]) ibid. l. XII c. I p. 261 a non potest autem rei ipsius veritati

essendi; die reine Erkenntnis muß da einsetzen, wo das reine Sein ist. Von da aus erfaßt sie die weiteren tieferen Stufen des Seins [1]. So ist das Erkennen eine geistige Verbindung mit einer geistigen Form. Das Gesicht sieht, wenn es durch den Geist mit dem geistigen Bild der Farben verbunden ist [2].

Nun aber erhebt sich die Frage, wie der Geist, um ein Wissen oder um die Wahrheit zu erlangen, sich der Ideen, der geistigen Formen bemächtigen kann. Und hier greift Ficino auf einen Gedanken zurück, dem die Menschheit nicht nur in der Theorie des Erkennens seinen gewichtigen Platz angewiesen hat, sondern der auch in ihren religiösen Vorstellungen, abgesehen allein vom Christentum in seiner echten Gestalt [3], eine grundlegende Rolle gespielt und in den Myste-

---

quadrare, nisi ideae quoque quadret, in cuius congruitate sita est veritas, ut ita per ideam, quae rei causa est, rem cognoscat, siquidem vera scientia est per causam.

[1]) Theol. Plat. l. XII c. I p. 261 a Verus perfectusque cognoscendi modus, modum sequitur essendi ... Es ist überraschend zu sehen, wie dieser Satz mit dem Prinzip übereinstimmt, das Vicenzo Gioberti (1801—1852), der Ontologist, italienische Patriot und Reformer der 48er Jahre für das Erkennen aufstellt: der ordo logicus muß dem ordo ontologicus folgen. Auch die Berufung auf Joh. 1,9 für seine Erkenntnistheorie hat Ficino dem gleichzeitigen Antonio Rosmini (1797—1855) vorgezeichnet ibid. l. XII c. I p. 262 b (u. a. St.) quia ita illuminat [scil. ratio Dei = lumen mentium humanarum omnium] omnem hominem venientem in hunc mundum, ut quicquid intelligit quisque, in ipso intelligat, et per ipsum. Demnach scheinen diese beiden italienischen Priester, Philosophen und Politiker der Revolutionszeit in ihren Grundgedanken von Ficino abhängig zu sein und seine Erkenntnislehre zum Teil wieder aufgenommen zu haben.

[2]) ibid. l. III c. II p. 118 b In nobis profecto videmus cognitionem nihil esse aliud quam spiritalem unionem ad formam aliquam spiritalem. Visus per suum spiritum spiritali colorum imagini iunctus videt.

[3]) Vgl. Karl Holl, Ges. Aufsätze II Der Osten 1928; 1. Urchristentum u. Religionsgeschichte, bes. S. 10 ff.; Vgl. auch Luther z. B. Römerbrief, Ficker II p. 252,18 quod Deus non salvat nisi peccatores, non erudit nisi stultos et insipientes, non ditat nisi pauperes, non vivificat nisi mortuos; non eos quidem, qui se tales fingunt aut reputant solum, sed qui vere tales sunt et hoc agnoscunt. Quia vere sic erat, quod Gentes non erant populus Dei et erant populus insipiens, ut sine meritis et

rien und im Neuplatonismus [1] (und später schließlich in der deutschen Romantik) seinen klassischen Ausdruck gefunden hat: τῷ δὲ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον [2], Similia similibus! [3] Nur wer rein ist, darf sich dem Reinen nähern, nur er kann es schauen. Denn Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden. Der Intellekt würde niemals ein Objekt erfassen können, wenn ihn nicht mit diesem Objekt eine Verwandschaft verbände [4]. Der Gedanke der proportio, cognatio, similitudo, der auch für die Metaphysik und die Religiosität des Ficino wesentlich ist, gewinnt bei dieser erkenntnistheoretischen Erwägung seine Form.

Also kann der Geist sich nur dann mit den Ideen verbinden, wenn er sich ihnen in gewissem Sinn als gleichartig erweist [5]. Deshalb wird Ficino dazu geführt, der mens eingeborene Formen, formulae innatae, zuzusprechen, die in ihr die Stelle der Ideen vertreten, so wie die Ideen selbst in Gott enthalten sind [6]. Wenn der Geist diese Formen als Bedingungen seiner Erkenntnis nicht in sich trüge, könnte er gar nicht erkennen: ein erster Versuch, apriorische Anschau-

---

studio suo salvati gratiam Dei agnoscant. Vgl. dazu, was Luther ibid. p. 253 zu dem Jesaiazitat 65,1 Inventus sum a non quaerentibus Röm. X, 20 ausführt.

[1]) Vgl. Karl Holl, Ges. Aufsätze II Der Osten 1928 S. 12.

[2]) Vgl. Proklus in Alcib. III, 103 sq. Cousin .. τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν, τὰ μὲν ἐπιστητὰ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἑνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἑνί; in Tim. 64/65 p. 149 sqq.; de prov. et fato I, 37 sqq. Omnia enim simili cognoscuntur, sensibili sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali ...

[3]) Epist. l. IX p. 931 a Similibus similia cura; l. XI p. 966 a copulansque simile simili ... Vgl. dazu auch E. Seeberg, Gottfried Arnold 1923 S. 380 und neuestens Luthers Theologie I Die Gottesanschauung 1929, S. 3.

[4]) Theol. Plat. l. II c. IX p. 100 b Intellectus nunquam fieret rei intelligendae capax, nisi esset aliqua sibi cum re ipsa cognatio. Quapropter cum sit inter intellectum et rem intelligendam cognatio ...

[5]) ibid. l. V c. XII p. 144 a .. qui secundum naturam suam ideam per ideae modum potest consequi ...

[6]) ibid. l. XII c. I p. 260 a ita e formarum corporalium perceptione non fit transitus in divinae mentis ideas, nisi per summam animae partem, id est per innatas formulas idearum ...

ungsformen des menschlichen Geistes festzustellen und die Voraussetzung aller Erkenntnis in ihn selbst zu legen.

Weil aber bei dieser ganzen Erörterung des Erkenntnisvorganges der vornehmste platonische Grund für die Unsterblichkeit der Seele herausspringen sollte, der damit gegeben ist, daß die Seele die Ideen in sich aufnehmen, zu ihnen aufsteigen, in ihnen ruhen kann [1], diese Begründung aber ganz hinfällig würde, wenn der Grund aller Erkenntnis letzten Endes in der Seele selbst läge — wozu braucht sie die Ideen noch, wenn sie sie schon als eingeborene Formen in sich trägt? —, so sieht sich Ficino gezwungen, den eingeschlagenen Weg nicht weiter zu verfolgen, sondern vielmehr in traditioneller Weise eine Verbindung der Seele mit den Ideen herzustellen. Wenn der Geist durch seine eingeborene Form aus dem habitus in den Akt überführt wird, wird er mit der göttlichen Idee verknüpft. Denn die Form als von der Idee abgesandter Lichtstrahl springt leicht und aus einem natürlichen Instinkt in die Idee als ihre Quelle zurück und nimmt dabei den Geist, dem sie eingegossen ist, mit sich in die Höhe, so daß durch diese Bewegung eine Einheit zwischen dem Geist und Gott hergestellt wird. Dazu wird das Wort des göttlichen Theologen Paulus zitiert: Wer Gott anhängt, der wird ein Geist mit ihm [2] (1. Cor. 6,17). Wie Licht mit Licht verbunden eins wird ohne Vermischung, denn jederzeit kann

---

[1]) Theol. Plat. l. V c. XII p. 143 b sq. Si naturale est animo rationali ascendere ad ideas, naturale est ipsi quiescere in ideis, ut sicut naturaliter illis vixit, ita naturaliter vivat in illis .... Et quia idea quaeque aeterna vita est, qui secundum naturam suam ideam per ideae modum potest consequi, potest etiam per modum aeternum vitam consequi sempiternam.

[2]) Theol. Plat. l. XII c. I p. 261 b Igitur mens per formulam suam ex habitu eductam in actum ideae divinae quadam praeparatione subnectitur, cui subnexa, supra se surgit ... Facile autem et naturali quodam instinctu ipsa formula, cum sit ideae radius, resilit in ideam, secumque attollit mentem cui est infusus hic radius, qui cum reducitur in ideam, refluit in eam sicut fontem, ceu radius repercussus in Solem, perque nondum [? Matth. Meier, Gott und Geist bei M. F. 1917 S. 247 Anm. 1 konjiziert modum, was offensichtlich: »modum huiusmodi« keinen Sinn gibt; wohl motum zu lesen] huiusmodi unum aliquid ex mente et Deo

man wieder beide Lichtscheine voneinander trennen, so verbinden sich die menschlichen Geister mit dem göttlichen Geist, werden eins mit ihm, aber vermischen sich nicht mit ihm. Ähnlich werden die Radien eines Kreises mit dem Mittelpunkt eins, wenn sie ihn durch einen ihrer Punkte berühren [1].

So wird versucht, die Bedingung des Erkennens wieder Gott zurückzugeben. Gott bewegt die Ideen; wenn die Ideen bewegt werden, so bewegen sich notwendig die eingeborenen Formen, die sie im Menschengeist vertreten, mit, und der Mensch muß erkennen. Der menschliche Geist wird also in Denken und Erkennen durch den göttlichen Geist unterrichtet und gestaltet [2]. Gott ist in der nachdenkenden Seele der erste und letzte Beweger und Bildner, er ist der ganze Akt, den sie vollzieht; und wie er selbst durch diesen Akt der contemplatio gerade immer Gott ist, so wird die Seele durch ihn göttlich [3]. Wie die Seele dem Körper die Samen zur Erzeugung der Dinge einpflanzt, so entfacht Gott in ihr die Funken der zu erkennenden Dinge. Das Leben der intellektuellen Seele ist ein Abbild des göttlichen Lebens und Geistes, ist nichts anderes als ein beständiger Akt des göttlichen Intellekts [4]. So wird dem

---

conficitur. Hinc Paulus divinus Theologus inquit: Qui adhaeret Deo, unus fit spiritus. [1. Cor. 6,17].

[1]) Theol. Plat. l. XII c. IV p. 268 a Quoniam vero lumen lumini iunctum, sine confusione conspirat in unum (nam et ubique sunt ambo, et alterum secerni potest ab altero) efficitur, ut mentes hominum menti divinae coniunctae, unum quodammodo fiant cum mente divina, et unum invicem, neque tamen inter se confundantur, non aliter ac multae lineae a circumferentia in centrum reflexae, per puncta sua medium circuli tangunt punctum, ibique unum quodammodo fit lineae cuiusque punctum cum puncto circuli medio.

[2]) ibid. l. XII c. I p. 259 a .. mens humana intelligendo mente divina formatur.

[3]) ibid. l. XII c. IV p. 268 b quia in animo contemplante Deus et primus motor est et formator ultimus, ideo totus actus est Deus, quo quidem actu et ipse semper est Deus, et animus fit saltem quandoque divinus.

[4]) ibid. l. XII c. IV p. 267 a Igitur intellectualis animae vita nihil est aliud quam intellectus divini perennis actus, annexus animae, non solutus a Deo. Et sicut anima vitae corporali semina inserit rerum

menschlichen Geist beim Erkenntnisvorgang einmal sogar nur die Stelle der rein passiven Materie angewiesen: Gott ist das agens primum, die eingeborene Form das agens secundum, das sinnliche Bild dient als Anreiz, der Geist hat den Platz der Materie inne [1]. Das Verhältnis Gottes zu den Seelen ist gleich dem eines Handwerkers, der etwa tausend Spiegel anfertigt, sie um sich herumstellt und sich dann mit all seinem Tun in ihnen abbildet. Die Abbilder, die Gott in den Seelen von sich und seinem Handeln erzeugt, sind eben die mentes, die menschlichen Intellekte [2].

Von hier aus ist dann ein Ontologismus, wie er später von Malebranche, schließlich von Gerdil, Vincenzo Gioberti und Antonio Rosmini aufgenommen wird, nur konsequent. Wenn der Intellekt die Ideen oder Spezies wahrnimmt, dann nimmt er sowohl Gott wahr, in dem sie sind, als auch die Einzeldinge, deren Vorbilder sie sind; eher aber erfaßt er gemäß dem natürlichen Ursprung Gott, durch den sie sind, als die Dinge, in denen sie nicht, sondern bei denen sie nur sind [3].

---

generandarum, ita Deus animae cognoscendarum accendit igniculos. Vita corporalis est animae rationalis simulachrum. Intellectualis animae vita simulachrum est vitae mentisque divinae.

[1]) Theol. Plat. l. XII. c. IV p. 266 a Ubi ad ipsum intelligendi actum Deus se habet tanquam agens primum atque commune, formula tanquam agens proprium atque secundum, simulachrum tanquam incitamentum, mens tenet materiae locum.

[2]) ibid. l. XII c. IV p. 266 b quid mirum est sonante divina mente intelligendo mentem hominis consonare? ... Similiter [scil. wie der faber] Deus animas procreat, deinde his sese obiicit tanquam speculis, per quam obiectionem in singulis imagines fiunt Dei. Quae quidem imagines mentes ipsae sunt animarum, ita ut mentes tum multae sunt, quia multae sunt animae in quibus sunt, tum una cunctae, quia unus est Deus quem referunt.

[3]) ibid. l. XII c. 1. p. 261 a Quapropter [scil. rationes absolutae = ideae] in ipso sunt Deo, per quas ipse et discernit singula et disponit. Quando igitur intellectus apprehendit rationes huiusmodi, tunc apprehendit quodammodo tam Deum in quo sunt, quam res quarum illae sunt exemplaria, prius tamen secundum naturalem originem quandam quodammodo apprehendit Deum quo illae sunt, quam res quibus non insunt, quamvis adsint. Man muß aber feststellen, daß Ficino an anderer Stelle einen Ontologismus geradezu abwehrt, in

Um dem Skeptizismus, um dem aufkommenden Zweifel daran, ob ein Wissen überhaupt möglich sei, und ob man einen anderen von der selbst erkannten Wahrheit eines Satzes überzeugen könne, zu entgehen, wird zu einer mystisch-intuitiven Vorstellung vom Erkenntnisvorgang Zuflucht genommen. In der Tat: es ist nach Ficino nicht möglich, sich aus rein empirischen Gegebenheiten ein Urteil zu bilden oder einen anderen durch der Empirie entnommene Gründe zu überzeugen. Die Anschauung verhilft zu keiner Erkenntnis und wird daher ganz bei Seite gelassen. Damit tritt der Unterschied von Plato und die verschiedene Stellung, die die Ideenlehre bei beiden einnimmt, deutlich hervor. Denn bei Plato stößt der Intellekt in der Anschauung auf die sinnlichen Einzeldinge und wird durch sie veranlaßt, sich der Ideen zu erinnern, die er vor der Geburt in der übersinnlichen Welt geschaut hat. Bei Ficino aber ist eine Anamnese nicht möglich. Die sinnlichen Dinge sagen dem Menschen nichts, der ihnen nur mit empirischen Erkenntnismitteln gegenübertritt. Denn für Ficino ist die Seele ja aus dem Nichts von Gott im Augenblick der Geburt geschaffen; damit ist die Annahme ihrer Existenz vor der Geburt in dem Bereich des Übersinnlichen unmöglich. Sie kann also keine noch so blasse Vorstellung von den Ideen haben. Sie kann sich ihrer nicht »erinnern«, wenn sie ihre Abbilder in der sinnlichen Welt sieht. Sie kann sie nur »entdecken« (invenire) [1], wenn Gott sie in ihr aufleuchten läßt. Erst dann erkennt ein Mensch ein Ding vor ihm, wenn die

striktem Gegensatz zu den eben zitierten Sätzen. So sagt er Liber de Lumine Prooem. p. 999 b nach 1. Cor. 13,12 per eiusmodi videlicet lumen divina videntes, quasi per quoddam speculum in aenigmate, alias autem per lumen excelsius facie ad faciem quandoque visuri. In das Licht kann man nicht hineinsehen. Man sieht es nur an dem beleuchteten Gegenstand ibid. c. XII p. 1004 b sq. Quodammodo etiam lumen imitatur Deum. Nullus enim oculus quantumlibet acer, lumen ipsum in se purum, solumque cernit, utpote quod incorporeum est omnino proportionemque oculorum superat, ut divinum. Vident vero lumen oculi in corpore illuminato ... Forte vero illuminatum potius quam lumen cernunt ... Similiter ad Deum intellectus varios se habere cognosces.

[1]) Vgl. S. 62 Anm. 1.

Idee dieses Dinges, die sein Wesen enthält, ihm durch sich selbst, d. h. durch Gottes Wirken bewußt wird; erst dann ist die Hoffnung vorhanden, daß ein anderer Mensch ebenso von einer Wahrheit überzeugt wird, wie wir, wenn die Idee, von der diese Wahrheit abhängt, sich seiner ebenso gewaltig wie unser bemächtigt hat. Der Grund aller Erkenntnisse liegt in den Ideen, in Gott, dem princeps specierum. In Gott und durch Gott unmittelbar erkennen wir alle Dinge, ohne ihn ist uns nichts gegeben.

Wenn man auf diesem Weg weitergeht, kommt man meist [1] zu weltferner, tatenloser Meditation, zu einem Verzicht auf alle Wissenschaft, zu einem ergebenen Warten auf die Intuition oder zum Vorbereiten der Ekstase. So spricht auch Ficino davon, daß die menschliche Seele gerade in der Kontemplation, weil sie die vollkommenste aller Handlungen sei, mit dem Göttlichen übereinstimme [2]. Er wiederholt das Wort, das Plato in einem seiner angeblichen Briefe sagt: wir können nichts lernen, wenn uns Gott nicht lehrt. »Die göttlichen Geheimnisse können nicht durch Worte gelehrt werden«. Aber wenn jemand lange Zeit mit den göttlichen Dingen umgeht und ein ihnen ähnliches Leben führt, dann leuchtet wohl einmal plötzlich gleichwie von einem Funken werfenden Feuer das Licht der Wahrheit in ihm auf. Daher flieht er, das bisher gewohnte peinlich sorgfältige Forschen unterlassend, zu der ethischen Philosophie, damit sein Geist

[1]) Freilich kann diese Lehre, wie die Geschichte der Lichtmetaphysik im Mittelalter zeigt, auch anders gewandt werden, entweder in Verbindung mit dem Glauben wie bei Augustin, Bonaventura, Dante, oder in einer mehr an der Naturwissenschaft orientierten Weise wie bei Grosseteste, Witelo, Dietrich von Freiberg. Thomas hat die Lichtlehre ganz abgelehnt.

[2]) Theol. Plat. l. IX c. VI p. 213 b [Deus] seipsum simul et universum opus suum actu unico speculatur ... Similis ferme est in sanctis ministris eius coelestibusque spiritibus operatio... Speculatio certe illis sola conveniens est, quia operationum omnium perfectissima. Quod etiam in nobis apparet ..... Si qua igitur ex iis operationibus quae nobis insunt, supernis est numinibus tribuenda, contemplatio certe tribuenda est, operationum omnium felicissima. Ex iis patet hominis animam in contemplatione cum divinis congruere.

nachdem er mit ihrer Hilfe die Wolken des Körperlichen zerteilt hat, reiner geworden, das Licht der göttlichen Sonne, das immer und überall leuchtet, aufnehmen kann [1].

In diesem Zusammenhang nimmt Ficino die genuin neuplatonische Vorstellung von der Wanderschaft unserer Seele in den staubigen Schuhen dieser Welt auf. Und obwohl er das Verhältnis der Seele zum Körper in korrekt scholastischer Definition bestimmt, die in der intellektuellen Seele die forma corporis, die Entelechie des Körpers sieht, versteht er darunter nicht dasselbe wie Aristoteles und seine katholischen Schüler, die damit Seele und Körper als zusammen gegeben und innerlich zusammengehörig kennzeichnen wollten, sondern vertritt einen extremen platonischen Dualismus, indem er immer wieder darauf hinweist, daß die Seele sich, je weiter sie sich vom Körperlichen entferne, um so besser befinde [2]: eine unsterbliche Seele ist in einem sterblichen Körper immer unglücklich [3]. Sie schläft, träumt, ist krank während ihres irdischen Daseins [4]. Kurz vor dem Tode gewinnen dagegen

---

[1]) Theol. Plat. l. XII c. I. p. 261 b (Vgl. Epist. l. VII p. 812 b) His rationibus ... Plato sibi persuasisse videtur nihil revera disci posse, nisi docenti Deo. Ideo in eadem Epistola inquit: Divina mysteria verbis doceri non possunt. At si quis diutissime cum divinis versetur, similemque illis agat vitam, subito tandem tanquam ab igne scintillante lumen veritatis effulget in animo, seque ipsum iam alit ...
Ideo praetermissa quandoque solita inquisitionis solicitudine, ad mortalem [lies: moralem] confugit Philosophiam, ut mens eius beneficio corporeis discussis nubibus facta serenior, divini Solis lumen semper et ubique luces [lies: lucens] subito caperet. Beispiel des Sokrates, imitatio des Plato.

[2]) ibid. l. V c. XV p. 149 b; l. IX c. II sq. p. 199 sqq. Mens quo magis separatur a corpore, eo melius se habet. Ibid. c. V p. 210 b Divine enim Plato, non florescit, inquit, virtus animi, nisi virtus corporis deflorescat. Praed. sec. de vita animae immortali p. 465 a anima in moribus repugnat corpori ... quo longius discedit [scil. anima rationalis] ab illo [scil. corpore], eo se perfectius habet. Epist. l. I p. 596 a es autem tanto praestantior, quanto magis corpori adversaris ... malum tibi est esse cum corpore u. v. a. Stellen.

[3]) Epist. l. II p. 661 b Immortalis animus in corpore mortali semper est miser.

[4]) ibid. l. VI p. 808 a Anima in corpore dormit, somniat, delirat, aegrotat. Vgl. Theol. Plat. l. XIV c. VII p. 309 a.

manche Menschen die Kraft, die Zukunft vorauszusagen, wenn die Seele beginnt, sich der leiblichen Fesseln zu entledigen [1]. Weiter spricht Ficino mit Bewunderung von Entrückungen und Selbstverstümmelungen, Kastration und Abstinenz und rühmt die primitiae Christianorum: nichts Tapfereres, nichts Bewunderungswürdigeres habe die Welt je gesehen [2]. Er wirft die Frage auf, warum die Seelen, wenn sie göttlicher Herkunft sind, in so niedrige irdische Körper eingeschlossen werden [3] und meint ganz neuplatonisch: damit sie glücklicher werden [4]. Ein Gesunder weiß nie, was seine Gesundheit wert ist. Erst der Kranke lernt den Wert der Gesundheit schätzen und wird sie, wiedergewonnen, um so verständiger und besser genießen. So soll auch der durch irdische Stürme bewegten und in Unruhe gebrachten Seele erst einmal zum Bewußtsein kommen, wie ruhig und süß die Zuflucht in Gott ist [5]. Die Zeit, die die Seele im Körper zubringt, ist so kurz bemessen, damit sie schnell zu größeren Werken eilen kann, nachdem sie die Last des irdischen Daseins abgeworfen hat [6]. Die drastischsten Vorstellungen des Neuplatonismus kann Ficino aufnehmen, wenn er in einer Predigt, um die Herrlichkeit des seligen ewigen Lebens auszumalen, verachtungsvoll von dem

---

[1]) Theol. Plat. l. IX c. II p. 199 a nonnulli [Sokrates, Theramenes, Calanus etc.] ... prope mortem ... futura praedicunt.

[2]) ibid. l. IX c. II sq. p. 199 sqq.; l. XIII c. II p. 280 b sq.; l. IX c. III p. 201 b Illi [scil. Xenocrates et Origenes] castrabant se, isti se excarnificabant. Mitto primitias Christianorum, quibus nihil fortius, nihil mirabilius unquam vidit mundus. Vgl. auch Praed. sec., pars II p. 466 a.

[3]) ibid. l. XVI c. I p. 359 a Postquam primae quaestioni respondimus ostendimusque mentis divinitatem nostris animis convenire, secundae respondeamus, ostendamusque cur animi, si divini sunt, terrenis corporibus tam infimis sint inclusi.

[4]) ibid. l. XVI c. IV p. 365 a ut anima fiat beatior.

[5]) ibid. l. XVI c. IV p. 365 a quam quietus dulcisque sit in Deo portus.

[6]) ibid. l. XVI c. V. p. 365 b At quam ob causam adeo brevis hic est animae habitatio? Respondit Plotinus, ut citius deposita sarcina proficiscatur ad meliora. Brevis aetas sufficit ad munera haec explenda.

Zustand auf dieser Erde spricht: »Dort im Jenseits werden wir uns mit den Engeln zum Schmaus niedersetzen. Wir werden daher geringschätzig herabsehen auf die Erde, wo die Sterblichen sich wie Säue beständig wälzen und von Kot und Schmutz nähern. Wir aber werden inzwischen unter den Engeln den wundervollen Geschmack des süßesten Mannas genießen und vom Baum des Lebens ewigen Wein mit Christus trinken! [1]«

Die Seele soll auf ihrer mühseligen Pilgerfahrt völlig auswachsen und ausreifen. Deshalb läßt Gott auch Not und Leid über sie kommen, und, wie er immer zugelassen hat und bis zum Ende der Welt zulassen wird, daß das Häuflein seiner Gläubigen durch Häretiker oder Feinde in ständiger Spannung gehalten wird, so härtet er die Seelen, die sich ihm freiwillig ergeben haben, durch Mühen und Plagen, sorgt durch Hemmnisse für ihre Übung und läutert sie durch schweres Erleben, wie das Gold im Feuer geläutert wird, bis sie endlich im göttlichen Licht glänzen und schimmern [2]. Aber nicht nur von außen, auch von innen sind die göttlichen Seelen großer Mühsal unterworfen. Der äußeren Not gesellt sich die innere Bedrängnis durch die Leidenschaften hinzu. Die Zusammensetzung unseres Körpers aus vier einander widerstrebenden Elementen Feuer, Wasser, Erde, Luft trägt die Schuld daran. Während in den anderen Körpern diese Elemente rein und ohne fremde Bestandteile enthalten sind, ist in unserem Körper z. B. das Feuer nicht rein und ganz Feuer, sondern es ist noch ein Teil eines Höheren. Ähnlich ist es auch mit den drei übrigen Elementen. Daher sind sie in unserem Körper unvollkommen, weil sie sich hier nicht an dem ihnen natürlichen Ort befinden. So wollen Feuer und Luft in uns immer nach oben in höhere

---

[1]) Praedicatio de laboribus ac aerumnis D. Pauli Apostoli p.475 a sq. Illic nos discubemus dapibus Angelorum. Despiciemus itaque terras, ubi mortales tanquam sues involvuntur assidue, luto et sordibus nutriuntur. Interea nos inter Angelos infinitis vescemur suavissimae Mannae saporibus, et ex ligno vitae vinum cum Christo bibemus aeternum.

[2]) De Christ. Rel. c. XXXV p. 71 a.

Sphären entfliehen, während Wasser und Erde uns nach unten ziehen und durch ihr Gewicht unseren Gang zu hemmen und zu verzögern suchen [1]. Die Folge dieser entgegengesetzten Bewegungen ist der Kampf der Leidenschaften.

Ist es nun aber wirklich so, daß die Seele nur ein Gast auf Erden, oder vielmehr, daß sie hier gleichsam ein im Kerker Gefangener ist, dann erhebt sich eine neue Frage: warum scheiden die Seelen, wenn sie doch von Gott kommen und sich nach ihm zurücksehnen, offenbar ungern von dem sie fesselnden Körper? [2] Ist doch der Tod nach gut kirchlicher Auffassung die Befreiung der Seele vom Körper [3]. Zunächst stellt Ficino fest, daß keineswegs alle Seelen ihre irdischen Hüllen ungern verlassen. Auch bei denen, die den Tod fürchten, fürchtet sich in Wirklichkeit nur ein Teil der Seele und geht unwillig, nämlich der, der dem Körper zu Nahrung und Schutz gedient hat; denn der verliert ja nun sein Amt und seinen Freund. Der Teil der Seele aber, der in einen besseren Zustand fortschreitet, verläßt den Körper nicht nur einmal und nicht ungern, sondern täglich freiwillig. Freilich hat sich bei den meisten Menschen die Vernunft allzusehr zu dem niederen Teil der Seele gewandt und ist von seinem Fühlen und Wollen beherrscht [4]. Doch wie steht es bei den anderen, bei den geistigen Menschen? Die moralischen Philosophen verwenden ihre ganze Aufmerksamkeit darauf, die Seele von den körperlichen Affekten zu trennen. Und was tun wir in der spekulativen Philosophie anderes, als daß wir die Vernunft von der

1) Theol. Plat. l. XVI c. VII p. 369 b.

2) Theol. Plat. l. XVI c. VIII p. 374 a quare animi a corporibus inviti discedunt.

3) Vgl. etwa Clem. Alex. strom. 7 Migne S. Gr. 9,500 ὁ θάνατος... χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος...; Augustin, De civ. Dei XIII, 6 separatio animae a corpore ...

4) Theol. Plat. l. XVI c. VIII p. 374 a Deinde in his etiam qui mortem horrent, non tota (ut ita loquar) anima expavescit. Siquidem ea pars nostri quae discedendo pergit in melius, non modo semel non decedit invita, sed etiam quotidie sponte discedit. p. 374 b At ea pars animae abit invita, quae corpori duntaxat alendo atque tuendo tributa est, quoniam abeundo naturali quodam officio vacat, et amicum deserit suum.

Beschäftigung mit den Sinnen abrufen? Das Wort Platos aus dem Phädon, das später bei Pico von Mirandola [1] und Erasmus eine so große Rolle spielte [2], ergibt sich hier wie von selbst: das ganze Studium der Philosophie ist ja eine meditatio mortis [3]. So ist der Tod den Philosophen und den Menschen, die ihnen gleich sind, um so weniger schrecklich, ja sogar vertraut und ein lieber Hausgenosse — sie wissen, welchen habitus die reine Seele nach ihrem Hingang annehmen wird —, als sie ihn täglich auf dem höchsten Gipfel ihrer Kontemplation erleben, ruhig und heiter und von den Formen der Ideen wie von den Strahlen der Sterne umgeben und schimmernd im Glanz der göttlichen Sonne [4].

In diesem noch im Körper erfahrenen Erleben der Trennung der Seele vom Leib, in diesem im Überschwang der Kontemplation, in der Ekstase, täglich bewirkten Sprung über den Tod hinaus in die Sphäre des Göttlichen, der bei Plotin immerhin als verhältnismäßig selten gekennzeichnet ist, der aber hier familiaris und domestica geworden zu sein scheint, zeigt

---

[1]) Vgl. I. Pusino, Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen, Z. f. K. XLIV. Bd. 4. H. S. 536.

[2]) Schon in der Epistola de contemptu mundi (ca. 1489; herausg. 1521; ein Einfluß des gleichnamigen Traktats des Dionysius Carthusianus, de arcta via salutis et contemptu mundi, bes. Art. 33, in dem die meditatio mortis eine noch größere Rolle spielt, ist nicht sicher festzustellen); in späteren Schriften aber ungleich bedeutender. Vgl. P. Mestwerdt, die Anfänge des Erasmus usw. Leipzig 1917 S. 221 f.

[3]) Pusino dagegen behauptet a. o. St. kurzweg, daß Ficino auf den Gedanken der meditatio mortis »nicht die geringste Aufmerksamkeit verwandte«!

[4]) Theol. Plat. l. XVI c. VIII p. 374 a sq. Quid per Philosophiam moralem aliud agimus, quam ut animam ab affectu corporis seiungamus? Quid per Philosophiam speculatricem aliud, quam ut rationem a sensibus revocemus? Totum hoc Philosophiae studium, ut inquit Plato, est meditatio mortis.

Siquidem mors est animae a corpore liberatio. Nec terribilis mors est Philosophis, atque similibus, quoniam familiaris illis et domestica est, nec latet eos qualis futurus sit post obitum puri animi habitus. Talis enim erit, qualem ferme experiuntur quotidie in summo contemplationis fastigio. Tranquillus videlicet atque serenus, et idearum formulis quasi stellarum radiis circunfusus, et divini solis splendore coruscans.

sich ein Kernstück echter neuplatonischer Mystik. Wohl bewußt oder unbewußt von dem Gedanken der meditatio mortis ausgehend, eignet sich Ficino in seinem Buch über die christliche Religion im Anschluß an den Hinweis darauf, daß sich die Christen, vor allem Paulus, ihrer Verfolgungen rühmen (2. Cor. 11), in breiter Darstellung die sog. Passionsmystik des Paulus an und führt dabei alle dahin gehörenden Begriffe auf: imitatio mortis Christi, configuratus morti eius, socius passionis eius, testis et particeps passionum Christi etc.[1]. Das Primäre ist hier jedenfalls nicht die christliche Gedankenwelt, sondern die spekulative platonisch-neuplatonische Mystik, die die Entrückung der Seele zu Gott schon in diesem Erdenleben vorbereiten und erzwingen will.

Aus dem Angeführten wird ersichtlich sein, welchen weiten Raum genuin neuplatonische Vorstellungen bei Ficino einnehmen. Es wäre auch merkwürdig, wenn auf den Mann, der bewußt eine Erneuerung nicht nur der platonischen Philosophie, sondern auch der platonischen Lebenshaltung, wie er sie besonders deutlich und charakteristisch in den Schriften der neuplatonischen Schule zum Ausdruck gebracht fand, im Kreise seiner modernen Platonischen Akademie anstrebte, nicht die Grundstimmung des Neuplatonismus einen besonderen Eindruck gemacht hätte, die sich in einer geradezu krankhaften Verachtung alles Irdischen — Plotin lehnte es, wie uns Porphyrius erzählt, ab, von einem Maler gemalt zu werden, weil er sich schämte, einen Körper zu haben[2] —, in einer scharfen Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen Leib und Seele und einer grenzenlosen Sehnsucht nach Vergottung äußerte. Dazu kommt, daß der italienische Philosoph diese Stimmung auch trotz der scholastischen Definition der Seele als der Entelechie des Körpers in der katholischen Religiosität, die er durch seinen Platonismus verteidigen wollte, überall vorherrschend fand, in Buß- und Beichtpraxis, in

[1]) De Christ. Rel. c. VI p. 5 sqq.

[2]) Porphyrii Vita Plotini c. 1; vgl. bei Marsilio Ficino t. II p. 493 a Idem tantopere indignabatur effigiem corporis tradere pictoribus et plastis exprimendam ...

Predigt und Unterricht, in der Aszetik des Mönchtums und in der Mystik, die sich um die wunderbare Wirkung der Sakramente gesponnen hatte. In den Kirchenvätern, die ihre Beeinflussung durch den Neuplatonismus nicht verleugnen können, in den Märtyrerlegenden und sogar im Neuen Testament — man braucht nur an Johannes [1] und den Hebräerbrief zu denken — fand er eine ähnliche Einstellung der Welt und Gott gegenüber. Und unstreitig ist das Heroische der ersten Christengenerationen, von denen er schön sagt, daß der eine das Kreuz des anderen unerschrocken sah, das seinige bald ungestüm erwartete und unbesiegt trug, von ganz besonders tiefer Wirkung auf ihn gewesen [2]. So ist es nicht erstaunlich, wenn wir ähnliche Gedanken bei Ficino immer wiederfinden; ruht doch auch seine Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele vor allem auf dem Nachweis der völligen Unabhängigkeit der Seele von der körperlichen Welt. Und diese Gedanken sind an und für sich nicht Fremdteile in seiner Philosophie. Sie lassen sich, wie wir gesehen haben, aus seiner mystischen Erkenntnislehre ableiten.

Trotzdem würde man auf einen falschen Weg geraten, wenn man meinen würde, nun in diesen platonisch-neuplatonischen Anschauungen auch die Grundgedanken der Philosophie des Ficino zu finden und von da aus, wie man bisher getan hat, einfach einen erneuerten Neuplatonismus bei ihm feststellen würde. Widersprechen doch diese Ausführungen,

---

[1]) Ficino zitiert oft das Wort 1. Joh. 5,19 Mundus in maligno positus est, allerdings Epist. l. VI p. 794 a mit der zu beachtenden Fortsetzung: ob hoc ipsum praecipue, quia positi sumus, imo sumus in mundo maligni ... Cum primum homo, ferrum auro anteponens, factus est ferreus, merito saeculum quod ante natura fuerat aureum, ferreum ipsi prorsus evasit.

[2]) De Christ. Rel. c. XXXV p. 69 a Apostolorum discipuli, quorum alter alterius crucem aspiciebat intrepidus, suam mox expectabat indomitus et ferebat invictus. Man vgl. weiter das ganze Buch und die verschiedenen Predigten, vor allem De laboribus ac aerumnis D. Pauli Apostoli p. 472 a sqq. Praed. I, pars II p. 463 b; Praed. II, pars II p. 465 b Apostolos nulla simulatione vel ambitione fuisse adductos ad praedicandum patet, quoniam non propriam, sed Christi gloriam affectabant.

sobald man scharf prüft, der innersten Intention seines Denkens. Er selbst freilich war sich dessen nicht bewußt. Er wollte nur die alte, ihm durch eine beinahe unübersehbare Kette von Zeugen überlieferte Philosophie, deren Wahrheit er in allen Systemen fand, weitertragen und, weil sie eine religiöse Grundlage des Denkens zu verbürgen schien, zur Verteidigung der christlichen Religion verwenden. Daß er dabei, der geistigen Situation seiner Zeit Rechnung tragend, einen ganz anderen Ausgangspunkt für sein Denken nahm als seine Lehrer, blieb ihm verborgen. Wir aber sehen ihn, eben indem er einen neuen Ausgangspunkt für ein neues Denken festsetzte, als einen der ersten, wenn nicht als den ersten überhaupt, der die Philosophie des Späthumanismus, der vor allem die Philosophie der Aufklärung und die moderne Religionsauffassung vorbereitete. Und weil wir mit größerer Freiheit als er selbst seinem Verhältnis zu seinen Vorgängern nachgehen können, ist es uns möglich, die ihm eigentümlichen Gedanken zu erkennen und ihre Tragweite zu ermessen. Wir finden sie nicht in erster Linie, indem wir herausstellen, was ihn von seinen Quellen unterscheidet, sondern indem wir die Vorstellungen zu erheben suchen, die sich mit innerer Logik aus der Anlage seines Systems ergeben [1].

Ficino selbst sucht manchmal den neuplatonischen Gedanken von der Wanderschaft der Menschen auf dieser mühseligen Erde mit den ganz und gar nicht auf das Transzendente, sondern auf die Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit eingestellten Grundgedanken seines Systems durch den ebenfalls neuplatonischen Gedanken zu verbinden, daß die Göttlichkeit des Menschen gerade durch seine Fremdheit in dieser

[1]) Das ist m. E. der methodologisch bei einem Philosophen richtige Gesichtspunkt. Herm. Dörries hat ihn in seinem Buch über Erigena zu wenig beachtet und den ersten allzusehr (vgl. bes. S. 30 ff.) betont. So bleibt seine Untersuchung in systematischer Hinsicht unbefriedigend. Außerdem liegt in dieser Methode immer eine Fehlerquelle. Sie ist als heuristisches Prinzip angebracht, kann aber, in der Darstellung verwendet, leicht auf Grund von für das betr. System nebensächlichen Unterschieden zu einer Überschätzung der Persönlichkeit führen. Dörries hat sie, wie mir scheint, in seinem Buch vermieden.

Welt verbürgt sei [1]. Aber wir sahen, daß Ficino dem Menschen seine Würde und seine Macht dadurch zum Bewußtsein bringt, daß er ihn auf seine Stellung innerhalb dieser irdischen Welt aufmerksam macht. Gerade an der Existenz des irdischen Menschen hängt der Zusammenhang und die Ordnung des Kosmos. Gerade als irdisch-leiblicher Mensch ist der Mensch — ganz im Gegensatz zum Neuplatonismus — das Zentrum, der wertvollste, der unentbehrlichste Teil des Weltalls und faßt in sich irdische und göttliche, zeitliche und ewige Kräfte zusammen. Als irdisch-leibliches Wesen gerade ist er der Mikrokosmos, der die ganze große Welt, d. h. Pflanze, Tier, Heros, Engel und Gott in sich birgt. Damit aber ist der Mensch gerade in seiner irdischen Existenz größer als Gott, denn er trägt in sich nicht nur die göttlichen Kräfte wie Gott selbst, sondern darüber hinaus auch die Kräfte aller anderen Wesen. So tritt uns bei Ficino ganz besonders deutlich der Grundzug der Renaissance-Mystik entgegen, die ihr philosophisches und religiöses System sub specie animae, von den Fähigkeiten und Bedürfnissen der eigenen Seele aus gestaltet und der daher Gott schließlich nur die höchste Kraft des eigenen Wesens oder das ins Unendliche projizierte Bild der eigenen Seele ist.

Ergibt sich das schon als notwendige Folgerung aus den metaphysischen Darlegungen des Ficino, so wird es bestätigt durch seine erkenntnistheoretischen Erwägungen. Auch hier ist die Seele des Menschen in ihrem leiblichen Dasein das eine notwendige Element, das die Reihe der Formen verknüpft und einen Erkenntnisvorgang ermöglicht. Und die Konsequenz der Erkenntnislehre des Ficino ist nicht die Begründung alles Denkens und alles Seins in einer transzendenten Ideenwelt und aus einer transzendenten Gottheit. Indem vielmehr Ficino dem Menschen eingeborene Denkformen gibt, die als Ebenbild

[1]) So z. B. Theol. Plat. l. X c. II p. 221 a animus ... Deus quidam, non incola terrae, sed hospes coelestis patriae civis. l. XIV c. VII p. 308 b sq. Quamobrem homo solus in praesenti hoc vivendi habitu quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus. Solus igitur homo in regionibus his peregrinatur, et in ipso itinere non potest quiescere, dum ad patriam aspirat coelestem ... Vgl. Plotin Enn. VI, 9,9 und Augustin!

der Ideen diese in ihm vertreten, macht er ihn faktisch von den Ideen fast unabhängig. »So stellt die mens, der Geist, durch die Kraft des Denkens die Kraft Gottes dar, die die Ideen konzipiert, durch die eingeborenen Denkformen aber die Ideen selbst.[1]«

Mit dieser selbständigen Denk- und Erkenntniskraft nun flüchtet sich Ficino nicht in stille Kontemplation, die ihn in einen weltfernen Bezirk reiner Geistigkeit und schließlich zur Gottähnlichkeit führen soll. Im Gegenteil: er stellt sich mitten hinein in das Treiben der Welt und beobachtet dort den Menschen in seiner Eigenart. Er sieht, wie ein einzelner Mensch alle Tiere so unermeßlich an Vollkommenheit überragt, indem er sich selbst befiehlt, was kein Lebewesen sonst tun kann. Er sieht weiter, wie der Mensch die Familie leitet, den Staat verwaltet, Völker regiert und den ganzen Erdkreis beherrscht. Jemand, der so zum Herrschen geboren ist, duldet keine Knechtschaft[2]. Und in begeisterten Worten preist Ficino die Herrschaft des Menschen über die Welt; man sieht, wie er hier zum beredten Interpreten der die italienische Renaissance durchwaltenden und tragenden geistigen Kräfte wird.

Überall zieht der Mensch alle Stoffe der Welt zu seinem Gebrauch heran; alle sind ihm untertan: die Elemente, die Steine, die Metalle und Pflanzen und Lebewesen. In vielerlei Formen und Figuren bildet er sie um. Und nicht mit einem Element ist er zufrieden oder mit einigen, wie die Tiere, sondern er gebraucht alle, gleich als ob er der Herr aller sei. Die Erde tritt er, das Wasser durchfurcht er, auf den höchsten Türmen steigt er in die Luft, von den Flügeln des Dädalus und des

---

[1]) Theol. Plat. l. XII c. IV p. 266 b Mens autem quaeque per vim intelligendi vim Dei refert ideas concipientem, per formulas autem refert ideas.

[2]) Theol. Plat. l. XIII c. III p. 290 b homo autem unus tanta abundat perfectione, ut sibi imperet primum, quod bestiae nullae faciunt, gubernet deinde familiam, administrat [administret] rempublicam, regat Gentes, et toti imperat [imperet] orbi. Et quasi qui ad regnandum sit natus, est omnino servitutis impatiens. Vgl. l. XIV c. IV p. 304 b.

Ikarus zu schweigen. Er zündet das Feuer an und braucht des Herdes in häuslicher Gemeinschaft und erfreut sich selbst allein an der Glut.

Mit Recht ergötzt sich an einem himmlischen Element allein ein himmlisches Wesen. Also mit himmlischer Kraft begabt ersteigt der Mensch den Himmel und mißt ihn aus. Mit übersinnlichem Geist übersteigt er auch noch den Himmel. Und nicht nur zu seinem Gebrauch verwendet der Mensch die Elemente, sondern auch zu schöpferischem Schaffen.

Wie bewundernswert ist auf dem ganzen Erdkreis die Bestellung der Felder! Wie erstaunlich die Erbauung von Häusern und Städten! Wie kunstvoll die Leitung der Bewässerung! An der Stelle Gottes ist der Mensch tätig, der alle Elemente bewohnt und alle pflegt und, während er auf der Erde ist, sich nicht vom Äther entfernt. Und nicht nur der Elemente, auch der Lebewesen in den Elementen, der Land- und Wassertiere und der Vögel bedient der Mensch sich zur Ernährung, zu seinem Vorteil und zu seiner Lust.

Und wenn die Vorsehung Gottes die Bedingung für die Existenz des ganzen Kosmos ist, dann ist der Mensch, der die Vorsehung für alle Dinge, lebende und nicht lebende, versieht, auch ein Gott. Er ist ohne Zweifel der Gott der Tiere, die er alle zu seinem Gebrauch zwingt, die er alle beherrscht, von denen er die meisten in Zucht und Lehre nimmt, Er ist auch der Gott der Elemente, in denen allen er heimisch ist, für die alle er Sorge trägt. Er ist der Gott endlich aller Stoffe (aller materiae), die er alle handhabt, verändert und bildet. So steht er an der Stelle des unsterblichen Gottes, so ist er selbst unsterblich [1]. Sah der Katholizismus im Papst den

[1]) Theol. Plat. l. XIII c. III p. 289 b sq. In iis artificiis animadvertere licet, quemadmodum homo et omnes et undique tractat mundi materias, quasi homini omnes subiiciantur. Tractat, inquam, elementa, lapides, metalla, et plantas, et animalia, et in multas traducit formas atque figuras, quod nunquam bestiae faciunt. Neque uno est elemento contentus, aut quibusdam, ut bruta, sed utitur omnibus, quasi sit omnium Dominus.

Terram calcat, sulcat aquam, altissimis turribus conscendit in aerem, ut pennas Daedali vel Icari praetermittam. Accendit ignem, et foco

vicarius Christi auf Erden, so sieht Ficino jetzt in jedem Menschen den vicarius Dei. [1]. Und nicht nur Vertreter Gottes ist der Mensch. Soweit die Erde geht, ist er ihr Herr. Er ist also der Gott auf der Erde [2]. Und anklingend an das Gedicht des Lorenzo il Magnifico, das dieser zu einer Bacchus- und Ariadne-Szene im florentinischen Karnevalszug verfaßte,

Quanto è bella giovinezza
Che si fugge tuttavia!
Chi vuol esser lieto, sia:
Di doman non c'è certezza, [3]

nur im vollen Bewußtsein der Herrscherwürde des Menschen viel kräftiger und mit einem religiösen Klang schreibt Ficino: *Vivendum est autem hodie, qui enim cras vivit, nunquam vivit. Si vis hodie vivere, vive Deo, in quo heri et cras nihil aliud sunt quam hodie.* Heute muß man leben; denn wer morgen lebt, lebt niemals. Wenn du heute leben willst, so lebe Gott, in dem

---

familiariter utitur et delectatur praecipue ipse solus. Merito coelesti elemento solum coeleste animal delectatur. Coelesti virtute ascendit coelum, atque metitur. Supercoelesti mente transcendit coelum. Nec utitur tamen elementis homo, sed ornat, quod nullum facit brutorum. Quam mirabilis per omnem orbem terrae cultura? Quam stupenda aedificiorum structura et urbium? Irrigatio aquarum quam artificiosa? Vicem gerit Dei, qui omnia elementa habitat, colitque omnia, et terrae praesens, non abest ab aethere. Atqui non modo elementis, verum etiam elementorum animalibus utitur omnibus, terrenis, aquatilibus, volatilibus, ad escam, commoditatem, et voluptatem ... Nec utitur brutis solum, sed et imperat etc. etc.

Universalis providentia Dei, qui est universalis causa, propria est. Homo igitur qui universaliter cunctis et viventibus et non viventibus providet, est quidam Deus. Deus est proculdubio animalium, qui utitur omnibus, imperat cunctis, instruit plurima. Deum quoque esse constitit elementorum, qui habitat colitque omnia. Deum denique omnium materiarum, qui tractat omnes, vertit et format. Qui tot tantisque in rebus corpori dominatur et immortalis Dei gerit vicem, est proculdubio immortalis. ibid l. XIII c. V. p. 296 b tanquam Deus aliquis ... providenter movebit [scil. homo].

[1]) Theol. Plat. l. XVI c. VII p. 374 a Dei vicarii sumus in terra ...

[2]) ibid. l. XVI c. VI p. 369 a Denique qualiscunque terra sit, huius homo est Dominus. Est utique Deus in terris.

[3]) Vgl. Burckhardt, Kultur der Renaissance [14] 1925 S. 400 und die Verwendung dieses Gedichtes bei Mereschkowsky, Leonardo da Vinci!

gestern und morgen nichts anderes sind als heute [1]! In diesem Lebensüberschwang des Menschen äußert sich sein Gefühl, Gott zu sein, das sich ihm aus seiner hervorragenden Stellung innerhalb der Welt geradezu aufdrängt.

Aber weiter: nicht nur Deus in terris, nicht nur Statthalter Gottes auf Erden will der Mensch sein. Weit darüber hinaus gehen seine Fähigkeiten. Wie kommt er dazu, sich wie ein allmächtiger Herr aller Elemente, Metalle, Pflanzen und Tiere zu bedienen, sie nach seinem Willen zu bewegen und zu bilden? Sprache und Schrift sind die irdischen Äußerungen seines göttlichen Geistes, die Kennzeichen seiner Herrschaft [2]. Und er greift in die Dinge und Wesen der sichtbaren Welt nicht nach Gutdünken wie ein Tier ein, er spürt den Geheimnissen des göttlichen Geistes nach und erkennt das Werk Gottes, die Ordnung der Welt [3]. Soviel erfaßt der Menschengeist in sich selbst durch Denken, wie Gott durch sein Denkhandeln in der Welt schafft. Soviel vermag er durch die Sprache auszudrücken. Soviel kann er mit der Feder in seine Bücher niederschreiben. Soviel bildet er selbst durch seine Arbeit am Stoff der Welt. Und jeder ist offenbar von Sinnen, der nicht sieht, daß die Seele in Kunst und Leben die Nacheiferin, die Nebenbuhlerin, die Rivalin Gottes ist [4]. Wo bleibt da ein

[1]) Epist. l. I p. 617 a; ibid p. 630 a.

[2]) Theol. Plat. l. XIII c. III p. 291 b Postremo loquendi usus atque scribendi homini proprius, divinam quandam indicat nobis inesse mentem, qua careant bestiae. Absque sermone ita nos possumus vivere, sicut et bestiae et homines muti. Ideo ad excellentius aliquod opus est nobis sermo tributus, videlicet tanquam mentis interpres, infinitorum inventorum praeco, et nuncius infinitus ...

[3]) ibid. l. XIV c. VIII p. 311 a sq. genus humanum, quod est mundi pars adeo pretiosa, ut media sit temporalium rerum et aeternarum, quantum aeterna capit, ordinat temporalia. Adeo Deo proxima, ut sese divinae mentis arcanis insinuans, opus hoc Dei, ordinem scilicet mundi cognoscat.

[4]) ibid. l. XIII c. III p. 291 b Ergo tot concipit mens in seipsa intelligendo, quot Deus intelligendo facit in mundo. Totidem loquendo exprimit et in aëre. Totidem calamo scribit in chartis. Totidem fabricando in materia mundi figurat. Quapropter dementem esse illum constat, qui negaverit animam quae in artibus et gubernationibus est aemula Dei, esse divinam.

Geheimnis in Gott und seinem Wirken? Wo bleibt die Grenze zwischen Gott und Mensch gewahrt? Ja, was unterscheidet nun noch beide voneinander? Jetzt, wo Ficino selbst die Konsequenzen aus der Anlage seiner Philosophie gezogen hat, die davon ausging, daß der Mensch der Angelpunkt der Welt, daß er die Welt selbst als Mikrokosmos sei, dürfen wir noch einmal darauf hinweisen: wie kann man es deutlicher aussprechen, daß Gott nur das ins Unendliche gesteigerte Bild der menschlichen Seele, des menschlichen Geistes ist?

Es ist nicht nur die naive überströmende Freude des Renaissancemenschen an der unfaßlichen Macht seines Denkens und Tuns, die hier bei Ficino spricht. Es steckt ein tiefer philosophischer Gedanke dahinter. Der Mensch kann die Ordnung der Welt erkennen. Und wieder wird das Prinzip der Proportion, der Verwandtschaft zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt, ehedem auf die Ideen bezogen, diesmal Gott gegenüber angewendet. Wie das so kunstvoll gebaute Werk eines so hervorragenden Künstlers, nach welchem Plan und welcher Weise es geschaffen worden ist, das kann nur jemand erkennen, der dasselbe Ingenium in sich trägt, desselben Geistes mächtig ist.

Wer aber das Werk der Welt wegen der Ähnlichkeit seiner geistigen Fähigkeiten, infolge seiner Kongenialität, erkennt, der kann es auch sicher selbst bauen und erschaffen, nachdem ihm die Methode der Konstruktion klar geworden ist, wenn ihm nur die Materie nicht fehlte. Denn wenn der Mensch die Ordnung der Himmel, die Entstehung ihrer Bewegung, die Art ihres Fortschreitens, das Maß ihres Abstandes und ihre Wirkungen begriffen hat, wer wollte leugnen, daß er sozusagen fast desselben Geistes sei wie jener Schöpfer der Himmel? Daß er auch Himmel erbauen könnte, wenn er nur die nötigen Werkzeuge und die himmlische Materie hätte? Schafft er sie doch schon jetzt in seinem Denken, allerdings also aus einer anderen Materie, aber nach gleicher Methode! [1].

[1]) Epist. l. I p. 652 b; Theol. Plat. l. XIII c. III p. 290 b Unum illud est in primis animadvertendum, quod artificis solertis opus artificiose constructum, non potest quilibet, qua ratione quove modo sit

Hätte er nur die Weltmaterie zu seiner Verfügung, nicht bloß die verschiedenen Stoffe dieser Erde, so wollte es der Mensch Gott gleichtun und den Kosmos ebenso erschaffen wie er. Aber was bedeutet schließlich die Materie? Ist nicht das Wissen um Plan und Methode die Hauptsache? Und ist dann nicht schon letzten Endes das Erkennen das Schaffen der Welt? Ficino hat diese Fragen nur angerührt. Er hat aber damit als erster, wie schon vorher durch die Bedeutung, die er dem menschlichen Geist durch seine Erkenntnistätigkeit für den Bestand des Weltganzen gab, und durch die dem menschlichen Geist eingeborenen Denkformen einem Gedanken Ausdruck gegeben, dessen deutliche Herausarbeitung die Geschichte des abendländischen Denkens über den Naturwissenschaftler Girolamo Cardano (1501—1576), der es von seinen mathematischen Studien herkommend aussprach, daß das Wissen des Verstandes, der das Ding schafft, fast das Ding selbst sei, über den Begründer unserer Geschichtsphilosophie Giovan Battista Vico (1668—1743), der dieses Prinzip in bezug auf die geschichtlichen Verhältnisse entdeckte, bis hin zu Kant bildet, der es erkannte, daß ein Objekt gleich welcher Art für uns immer nur mit der synthetischen Einheit der Apperzeption, mit dem Subjekt zusammen gegeben ist [1].

---

constructum discernere, sed solum qui eodem pollet artis ingenio ... Et qui propter ingenii similitudinem discernit, is certe posset easdem constituere, postquam agnovit, modo non deesset materia. Cum igitur homo coelorum ordinem unde moveantur, quo progrediantur, et quibus mensuris, quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio (ut ita loquar) pene eodem quo et author ille coelorum? ac posse quodammodo coelos facere, si instrumenta nactus fuerit, materiamque coelestem? postquam facit eos nunc, licet ex alia materia, tamen persimiles ordine.

[1]) Es ist ein bedeutendes Verdienst und ein Vorzug des Grundrisses de Ruggieros »Italienische Philosophie«, diese Zusammenhänge scharf herausgearbeitet zu haben. Dagegen werden die Folgerungen, die sich aus der Metaphysik und Erkenntnistheorie Ficinos für seinen Religions- und Gottesbegriff ergeben, nicht klar. Mit dem »vollkommenen Einklang mit dem humanistischen Lebensgefühl« ist noch nicht viel gesagt. Wenn man einer Erscheinung wie der Ficinos gerecht werden will, muß man aber, auch als Philosoph, auch diesen Konsequenzen nachgehen. Freilich hätte dann die gerade Linie, die man

Ficino verfolgte andere Absichten mit seinen Ausführungen. Ihm stand die Tatsache eines objektiven Seins der Welt abgesehen von dem erkennenden Subjekt ganz fest. Er wollte nicht die Bedingungen und die Sicherheit der menschlichen Erkenntnis nachprüfen, denn er zweifelte ja gar nicht daran, daß der menschliche Geist bis in das tiefste Innere des objektiven Weltzusammenhangs dringen kann. So wird ihm das Erkenntnisvermögen des Menschen ein Grund, seine Verwandtschaft mit dem Schöpfer dieser Welt, seine eigene Göttlichkeit unwiderleglich zu beweisen. Er erschrickt nicht vor dem Gedanken, der etwa ein Jahrhundert später den Mathematiker und Mediziner Cardano abhält, etwas über Gott auszusagen: wenn ich Gott erkennen würde, so wäre ich schon Gott. Er dreht den Satz gerade um: weil ich Gott erkenne, so bin ich Gott, und zeigt sich damit ganz als Platoniker. Und er trägt das alte griechische Wort weiter, das wir zuerst bei Empedokles, dann immer wieder in der griechischen Philosophie, bei Plato und Plotin, bei dem astrologisch interessierten Stoiker Manilius, in der lateinischen und deutschen Mystik des Mittelalters und schließlich bei Böhme und Scheffler finden [1], und das Goethe dann in der lateinischen Plotin-

mit ästhetischem Behagen durch die geschichtsphilosophisch von Hegel beeinflußte Darstellung de Ruggieros verfolgt, öfter einmal um- und zurückgebogen werden müssen.

[1]) Eine eingehende Untersuchung der Geschichte dieses Gedankens, der die Grundlage aller Mystik und Identitätsphilosophie bildet, fehlt uns. Es wäre dabei auf die bezeichnende Tatsache zu achten, daß dieser Gedanke in der griechischen Naturphilosophie, bei Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, zuerst geformt wird, um dann zu beobachten, wie er, der als Prinzip natürlicher Erkenntnis gefunden wurde, auf das Gebiet übernatürlicher Erkenntnis, auf das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen, übertragen wird. Daraus wird sich deutlich die Grundverschiedenheit der christlichen Anschauung ergeben, sowohl was die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes als auch was das Testimonium spiritus sancti internum anbetrifft. Sollte der griechische Gedanke den Weg des Menschen zu Gott erklären und freimachen, so bezeichnet umgekehrt der christliche den ständig in jedem Gericht und jedem Gnadenerweis wiederholten Weg Gottes zu den Menschen. Die Möglichkeit des Menschen, mit Gott in Verbindung zu treten und vor ihm zu bestehen, ist deshalb nicht gegeben durch ein Zurück-

greifen und Sichgründen auf sein »höheres Wesen«, auf seine scintilla mentis superioris, durch ein natürliches Teilhaben an göttlicher Kraft, wie es die griechisch-mystische Anschauung vom Menschen will. Vielmehr liegt sie allein in der gläubig-gehorsamen Anerkennung der göttlichen All- und Alleinwirksamkeit, wie sie uns in der von Gott gewählten Offenbarung und in der unseren Dienst erfordernden Not des Nächsten entgegentritt und uns zugleich und in einem sagt, daß wir nichts sind und alles sein sollen und dürfen, daß wir nicht nach »unserem eigentlichen göttlichen Wesen«, sondern »in unserer Schwachheit« stark sind durch den, der uns mächtig macht. — Eine kleine, diese Unterschiede gar nicht beachtende Studie bietet Ludw. Weniger in Teubners Neuen Jahrbüchern für d. klassische Altertum 1917, XXXIX. Bd. Heft 4. Vgl. auch Hugo Koch, Pseudo-Dionysius usw. S. 139 ff. Wilamowitz, Platon ² I, 420, Anm. 2. Ich hebe heraus Empedokles bei Diels, Vorsokratiker ⁴ I, 262, 109, u. a. zitiert bei Proklus in Tim. 232 C p. 561 (Koch S. 153)

γαίηι μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῶι.

Plato nennt die Seele θεοειδές Phaed. 95 C; sie ist συγγενὴς τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι Rep. X, 611 E; so kann sie das ὄντως ὄν berühren VI, 490 B. Das Auge ist ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων Rep. VI, 508 B.

Philo, opera edid. L. Cohn et P. Wendland Berolini 1896, de gig. 2; II, 43,21 (I, 263 M) ἵνα πρὸς τῶν ὁμοίων τὸ ὅμοιον θεωρῆται. de congr. erud. 9; III, 81, 13 (I p. 525 M) φῶς δὲ ψυχῆς ἡλιοειδέστατον ἐπιστήμη. de praem. et poen. 7; V, 346,8 sqq. (II, p. 415 M) .. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν δι' αὑτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ...ἀλήθειαν δὲ μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς. Plotin, Enn. I, 6,9 Müller I, 53 τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ. οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. VI, 7, 16 Müller II, 389 ὥσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὤν, αἴτιός πως καὶ τῆς ὄψεώς ἐστιν — οὔκουν οὔτε ὄψις τὰ γινόμενα — οὕτω καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὖσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ...

Manilius, Astronomica II, 115 ff.

Quis caelum possit nisi caeli munere nosse?
Et reperire Deum nisi qui pars ipse deorum est?

Bernhard von Clairvaux, in cant. 31, 2 Migne S. L. 183, 941 AB: Nam neque hoc luminare magnum ... vidisti ..., si non aliqua ex parte ipsum lumen corporis ... coelesti lumini simile esset.

übersetzung des Marsilio Ficino kennen lernte [1], nach der er seine berühmten Verse dichtete:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken? [2]

Das ist das höchste Zeichen unserer Göttlichkeit, daß wir allein, gleichsam teilhaftig des göttlichen Ranges, wegen einer gewissen Verwandtschaft Gott erkennen, nach ihm als dem Schöpfer verlangen, ihn anrufen und lieben wie den Vater, wie den König verehren, wie den Herrn fürchten. Denn wie die Sonne nicht ohne Sonnenkraft gesehen werden kann, wie das Ohr, ohne auf die klangtragende Luft eingestellt zu sein, nicht zu hören vermag, so kann auch Gott nicht ohne Gott erkannt werden. Aber die Gottes volle Seele ist soweit auf Gott gerichtet, wie sie ihn, durch göttliches Licht erleuchtet, erkennt und durch göttliche Wärme entflammt, nach ihm dürstet. Gott bewegt der menschliche Geist täglich. In Gott brennt sein Herz. Gott atmet die Brust. Ihn singt die Zunge. Ihn beten Kopf, Hände und Kniee an. Ihn ahmen die Kunstwerke der Menschen nach [3]. Wie ist das anders möglich, wenn nicht der Mensch selbst Gottes Kraft in sich trägt?

[1]) Vgl. die Studie von Weniger.

[2]) So Zahme Xenien III (1828). Die Form ist mehrere Male einer Besserung unterzogen worden. Farbenlehre 1. Aufl. 1810

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

[3]) De Christ. Rel. c. II p. 3 a; Theol. Plat. l. XIV c. VIII p. 310 b Est et alter [scil. modus quo homines divinum imitantur cultum] quia scilicet soli nos animantium omnium colimus Deum, soli nos Deum affectu, gestibus, verbis, delubris, sacrificiis honoramus. — Quod Plato in Protagora maximum esse vult nostrae divinitatis indicium, quod soli nos tanquam sortis divinae participes, ob cognationem quandam Deum agnoscimus et cupimus tanquam authorem, invocamus et amamus ut patrem, ut regem veneramur, timemus ut Dominum. Sicut enim Sol sine Sole non cernitur, sicut aër sine aëre non auditur, ac plenus lumine oculus videt lumen, plena aëre auris audit aërem resonantem, ita neque Deus sine Deo cognoscitur. Sed animus Deo plenus

Eine sinnfällige Bestätigung dessen findet Ficino in der Selbstverständlichkeit, mit der Philosophen und Fürsten göttliche Ehren verlangen [1], in dem Gebaren der Menschen, die sich selbst wie Göttern Verehrung darbringen. Schon das erscheint ihm bezeichnend, daß Wahnsinnige mit der größten Hartnäckigkeit auf ihrer Meinung bestehen und an ihrer Ansicht wie an einem göttlichen decretum »mit Beißen und Schlagen«, mordicus, festhalten [2]. Tritt hier die göttliche Art des Menschen in Verzerrung auf, so offenbart sie sich rein in der Heldenverehrung. Alle Menschen haben seit den ältesten Zeiten die hervorragendsten und verdientesten Männer zu Lebzeiten wie göttliche Erscheinungen, nach ihrem Tode wie Götter selbst verehrt [3]. Das Florenz der Medici mit seiner oft maßlosen Überschätzung der menschlichen Persönlichkeit taucht bei diesen Worten vor uns auf. Es steht aber dahinter nicht nur der antike Heroenkult, sondern ebenso die katholische Heiligenverehrung des Mittelalters.

Ficino ist der ungeheuren Macht, die dem menschlichen

---

tantum in Deum dirigitur, quantum et divino lumine illustratus agnoscit Deum, et divino calore accensus sitit eundem. Hinc animus Dei templum efficitur, ut Xystus Pythagoricus arbitratur. Dei vero aeterni templum nunquam existimat ruiturum. Deum agitat mens humana quotidie. Deo ardet cor. Deum suspirat pectus. Eundem cantat lingua. Eundem caput manusque adorant et genua. Eundem referunt hominum artificia.

[1]) Theol. Plat. l. XIV c. IV p. 304 b. ibid. c. V p. 305 a. Die Ruhmbegierde des Menschen.

[2]) ibid, l. XIV c. VIII p. 310 b Idem rursus, sed aliter agunt homines dementissimi, prout nimium placent ipsi sibi, pertinacissime in sua persistunt opinione, sententiam suam tanquam divinum decretum mordicus tenent.

[3]) ibid. l. XIV c. VIII p. 310 a omnes non modo ut caetera faciunt cuncta, se diligunt et tuentur, verumetiam colunt seipsos magnopere et quasi quaedam numina venerantur. p. 310 b Cuncti denique homines, excellentissimos animos atque optime de humano genere meritos in hac vita, ut divinos honorant, solutos a corporibus adorant, ut deos quosdam Deo summo clarissimos, quos prisci Heroas nominaverunt ... Atque hic primus est modus, quo homines divinum imitantur cultum, videlicet qui seipsos ut deos colunt. ibid. l. X p. 218 a sunt heroici homines aliorum duces, supernis numinibus cognatissimi.

Geist durch sein Erkenntnisvermögen gegeben ist, nach allen Richtungen ihrer Betätigung nachgegangen. Er hat gefunden, daß der Intellekt den Menschen in den Mittelpunkt der Welt stellt, so daß das Bestehen dieser Welt, wenn anders sie kein Chaos, sondern ein Kosmos sein soll, wesentlich von der irdischen Existenz des Menschen und seinem in ihr arbeitenden Denken abhängt. Indem dieses Denken die Anlage und Konstruktion der Welt durchaus erkennen kann, erweist es sich als gleicher geistiger Kraft teilhaftig wie ihr Schöpfer. Es könnte selbst das Universum bauen, wenn es über die Weltmaterie zu verfügen vermöchte. Weil es Gott selbst erkennt und seinen Begriff in sich trägt, muß es ihm verwandt sein. Wie weit dieser aus dem menschlichen Geist geborene Gottesbegriff einem absoluten Gott entsprechen kann, wird nicht gefragt, weil die objektive Geltung der Begriffe noch nicht im Ernst erschüttert ist; trotzdem werden sie dem menschlichen Geist zur Verfügung gestellt und damit subjektiviert. So wird der Gottesbegriff die metaphysisch reine Idee des Menschen.

4. Der Weg zu Gott durch das Gefühl.

Die klare Erkenntnis der Wahrheit, d. h. der Göttlichkeit des Menschen ist für Ficino wie für seine neuplatonischen Vorbilder von einer wunderbaren Lust begleitet, die alles Maß menschlicher Lust überschreitet [1]. Mit diesem Gedanken tritt aber eine Wendung in der Philosophie des Florentiners ein; er macht eine Entdeckung, die ihn von seinen Lehrmeistern weit trennt. Denn sein Erkennen führt ihn nicht zu stiller Kontemplation; da vielmehr genießt der Mensch seine Göttlichkeit, wo er selbst als Herr, als waltende Vorsehung in die ihm untergebene Welt eingreift: in der Auswirkung seines

[1]) Theol. Plat. l. XII c. I p. 261 b Signum per voluntatem hoc est: Mens in clara veritatis cognitione tam mirabili voluptate perfunditur, ut omnem humanae voluptatis excedat modum. Talem quoque vitae statum voluntas propter seipsum appetit solum, alia propter illum, quasi status eiusmodi in summa sit arce naturae, ultra quem nihil supersit optandum. ibid. c. III p. 266 a u. a. Stellen.

Willens genießt er seine Lust der Stellung, die ihm als tätigem Wesen inmitten der Welt gegeben ist, entsprechend. Ficino wird auf die große Bedeutung des Willens für die menschliche Persönlichkeit aufmerksam. Hier zeigt sich, was er von den christlichen Theologen, insbesondere von Augustin — das Zusammendenken von Wille und Genuß deutet vor allem auf ihn — gelernt hat. Der Geist schafft seine Werke nicht so sehr durch das Schauen als durch das Wollen. Durch das Schauen nimmt er sie in sich auf, durch das Wollen setzt er sie außer sich. Und nun kommt auch der Begriff der bonitas, der Gutheit, neben dem der Wahrheit zu seinem Recht und erhält durch seine Inbeziehungsetzung zu dem Willen ein ganz anderes Gewicht als bei den Neuplatonikern: durch das Schauen sieht der Geist das Wahre, dem Reinheit eigen ist, durch das Wollen erreicht er das Gute, das nach Ausbreitung strebt [1]. Wo also Lust gespürt wird, die das Streben des Willens und seine Ruhe im Guten ist, da muß eben auch Wille sein, der die Neigung zum Guten ist [2]. So werden jetzt im Menschen zwei Kräfte unterschieden: Intellekt und Wille [3]. Wenn der Wille aber in den Geschöpfen lebendig ist, dann muß er auch den Schöpfer selbst, den Ausgang der Schöpfung bewegen [4].

---

[1]) Theol. Plat. l. II c. XI p. 105 b Mens autem quaelibet volendo facit opera potius quam videndo. Videndo enim replicat formas intus, volendo eas explicat extra, videndo respicit verum, cui propria puritas est, volendo attingit bonum cui propria est diffusio.

[2]) ibid. l. II c. XI p. 106 a Ubi non est voluntas, quae est inclinatio mentis ad bonum, ibi non est mentis voluptas, quae est dilatatio voluntatis in bonum et quies voluntatis in bono. Si non est ibi voluptas ubi est ipsum bonum, nusquam voluptas erit, quae ubicunque est, fit ratione boni. In ipso igitur bono voluptas est et voluntas.

[3]) Praed. II, pars I De Vita animae immortali p. 465 a Praecipue quidem rationalis animae partes duae sunt, intellectus atque voluntas. Theol. Plat. l. IX c. IV p. 205 a sq. [scil. intellectus et voluntas] duo sunt hominis propria. ibid. l. X c. VIII p. 231 b sicut obiectum intellectus est ens ipsum sub ratione veri, ita voluntatis obiectum ens ipsum sub ratione boni. p. 232 a Et quia in intellectu virtus est ad universale verum, in voluntate inclinatio ad universale bonum ...

[4]) Theol. Plat. l. II. c. XI p. 106 a Affectus huiusmodi si in creaturis est generationis initium, certe in creatore ipso est creationis origo.

Wenn die Geister durch ihren Willen tätig sind, müssen sie selbst durch den göttlichen Willen geschaffen worden sein [1]. Der Willensbegriff wird zurückübertragen von der menschlichen Persönlichkeit auf die Persönlichkeit Gottes. Damit erhält der neuplatonisch-intellektualistische Gottesbegriff, den wir eingangs fanden, eine wesentliche Modifizierung.

Dort führte Ficino aus, daß Gott durch sein Sein wirke, indem er sich selbst und alles andere erkenne. Eine andere Art der Tätigkeit, die sich nicht so von selbst ergäbe, sondern einer Überlegung, eines Entschlusses bedürfe, sei Gottes unwürdig. Das war ganz aus der griechischen Hochschätzung einer ruhenden, bewegungslosen, einheitlichen, nicht durch Sein und Tun, durch Erkenntniskraft und Erkenntnisakt in sich zerspaltenen Substanz heraus gedacht [2]. Jetzt aber heißt es anders. Wie die Sonne mehr durch ihre Wärme als durch ihre Leuchtkraft Wachstum und Bewegung hervorruft, so schafft Gott weniger durch sein Denken, als durch sein Wollen [3]. Keine Notwendigkeit, weder der Natur noch des Denkens noch des Willens, wie sie sich doch vorher der griechischen Vorstellung entsprechend aus dem Sein Gottes selbst ergab, kann ihn zwingen; er handelt vielmehr aus freier Willenswahl [4]. An die Stelle der durch sich selbst bestimmten Sub-

---

1) Epist. l. VII p. 891 a sq. consequens est a creatore omnia non tam per intelligentiam quam per voluntatem fuisse creata. Quod quidem inde confirmatur, quia sicut a causa processerunt ita et convertuntur. Cum igitur per affectum ad bonum convertantur omnia, non per cognitionem, sequitur a bono per affectum omnia processisse ... Hinc ergo constat voluntatem divinam esse portam per quam mentes dum creantur egrediuntur, rursusque per quam eaedem dum recreantur regrediuntur.

2) Theol. Plat. l. II c. VIII p. 100 vgl. S. 44.

3) Epist. l. II p. 675 b Deus volendo res facit et movet, potius quam intelligendo. p. 676 a Verum non tam intelligendo procreat quam volendo. Theol. Plat. l. II c. XI p. 105 a Probabimus ... volente Deo, non operari eum externos effectus per meram intelligentiam, nisi accedat voluntatis assensus. Vgl. Anm. 1.

4) Theol. Plat. l. II c. XII p. 106 b Satis probatum arbitror, Deum non necessitate naturae aut intelligentiae, sed voluntatis imperio singula procreare. p. 108 a cum Deus eorum quae potest quaedam faciat, quae-

stanz, die als Notwendigkeit an sich bezeichnet werden konnte, tritt die freie Persönlichkeit.

Das wird in striktem Gegensatz zu den früheren Ausführungen damit begründet, daß Gott alle Dinge als prima causa durch sich zum besten Ziel auf den gradesten Wegen in der angemessensten Weise führe. Das kann er nur, wenn er durch den Intellekt dieses Ziel antizipiert, die Wege unterscheidet, das Verhältnis zwischen Ziel und Wegen mißt und dann durch den Willen das Ziel gutheißt und einen Weg vor anderen auswählt [1].

Ähnlich hatte schon Eriugena die neuplatonische Überlieferung umgebildet, die göttliche Natur mit dem immer beweglichen, alles durch seine Bewegung erfüllenden göttlichen Willen identifiziert [2], infolgedessen unter dem status Gottes nur die unveränderliche Richtung seines Willens auf das Gute verstanden [3] und sogar, wenn auch hier wohl in etwas durch die Negationen der Neuplatoniker bestimmt, gegen die Substantialität Gottes polemisiert [4]. Es liegt auf der Hand, daß bei Ficino die Anerkennung des Willensmäßigen

---

dam non faciat, eum nulla vel naturae, vel intelligentiae, vel voluntatis necessitate, sed libera voluntatis electione talia operari ... Wenn Ficino dann fortfährt: non iniuria Deus electione (ut ita dixerim) quadam operari dicendus est ... Nullus tamen sapiens nescit electionem in Deo ab essentia non differre, kann er doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß damit die von den Neuplatonikern im Gottesbegriff erstrebte Einheit zerbrochen ist und daß er sich selbst im Widerspruch zu seinen eigenen Aussagen ibid. c. VIII p. 100 befindet.

[1]) Theol. Plat. l. II c. XI p. 105 a sq. Causa prima omnia per se ... ad finem optimum per vias rectissimas modo congruentissimo dirigit. Hoc facere nequit, nisi per intellectum anticipet finem, discernat vias, metiatur proportionem, quae inter vias est, ac finem, per voluntatem rursus finem approbet, ac viam talem prae caeteris eligat.

[2]) Eriugena Migne S. L. 122, 452 C ipse enim in omnia currit, et nullo modo stat, sed omnia currendo implet 453 D fieri ergo dicitur in omnibus divina natura, quae nihil aliud est, nisi divina voluntas. Vgl. Dörries S. 18 ff.

[3]) Migne 122, 453 A status eius ... eiusdem suae voluntatis incommutabile propositum intelligitur.

[4]) Migne 122, 558 A plus enim est quam persona et plus est quam substantia.

in Gott auch auf seine Vorstellungen von der Schöpfung und ihrem Verhältnis zum Schöpfer einwirken mußte.

Bisher hatte er in Gott lediglich das erste Prinzip, die letzte Ursache der Welt gesehen. Er stand anerkennend vor der aus dieser Ursache stammenden wunderbaren Ordnung der machina mundi, der Weltmaschine und arbeitet in Verfolg dieser Betrachtung der späteren Aufklärung (es ist insbesondere an Leibniz zu denken, der sichtlich von Ficino beeinflußt worden ist) ihre termini technici aus [1]. Er sieht, wie alles in der Welt ineinandergreift, und spricht von dem einen Körper, den die verschiedenen Teile zusammensetzen [2]. Er betrachtet Pflanzen und Tiere, wie eins ihrer Glieder um des anderen willen da ist und eins dem anderen dient. Wenn eins weggenommen wird, wird der ganze Zusammenhang ihres Körpers gestört. So ist es auch in dem großen Wesen, in der Welt, in der alle Teile so zu einer einzigen Schönheit des ganzen Kosmos beitragen, daß nichts entfernt, nichts zugefügt werden darf [3]. Auch die scheinbar geringen Dinge haben ihre Schönheit, denn die Ordnung der Welt besteht in der Unterscheidung der wertvolleren und geringeren Elemente, in ihren Verhältnissen zueinander. Und wenn man die scheinbar geringeren Elemente für sich betrachtet, sieht man, mit

---

[1]) Theol. Plat. l. IV c I. p. 127 a dispositio motuum mundanorum, semper ad id quod est melius et pulchrius proficiscens ...tam mirabilis ordo movendi, tamque artificiosa progressio a sapientissima quadam arte ipsius vitae procedit ... ibid. l. I c. V. p. 86 b Denique universi ordo cum sub infinito bono quam optime dispositus est ... Comm. in Epist. D. Pauli c. XIX p. 446 a quo quidem Deus omnia potenter attingit, suaviterque disponit, et quae in coelis et quae sub coelo sunt, mirabili quodam ordine digerit atque dispensat ... in communi totius mundi distributione iustissimus. ibid. c. VII p. 426 b.

[2]) ibid. l. II c. II p. 92 a Omnes vero partes mundi, quamvis diversae, ordine mutuo conciliantur, quia unum constituunt corpus...

[3]) ibid. l. II c. XIII p. 110 b Considera plantas et animalia, quorum membra ita disposita sunt, ut alterum alterius gratia sit locatum, alterum serviat alteri. Certo uno sublato, tota ferme compago dissolvitur. Cuncta denique membra, totius compositi gratia sunt digesta ... Tandem partes mundi cunctae ad unum quendam totius mundi decorem ita concurrunt, ut nihil subtrahi possit, nihil addi ...

welcher vollendeten Kunst sie gebaut sind, während die Teile, die für die wertvollsten gehalten werden, einzeln oft weniger schön erscheinen. In das große Ganze eingefügt aber klingt alles aufs beste zusammen [1]. So finden wir in jeder Weise eine prästabilierte Harmonie in der Schöpfung. Und fast wörtlich treffen wir hier schon auf die Gedanken, die Leibniz zweihundert Jahre später ausspricht, um das malum physicum zu beheben. Gott wollte lieber das Gute des Universums als den offenbaren Vorteil eines kleinen Teiles [2]. So ist nicht das Ganze auf die Teile, sondern die Teile sind auf das Ganze bezogen. Und wenn irgendwo Teile als schlecht (mala) oder häßlich erscheinen, so muß man sie nicht einzeln, sondern in der Anordnung des Ganzen sehen, um auch sie als gut zu erkennen [3].

Aus dieser Art der Betrachtung, die in der Welt Nützlichkeit, Ordnung und allenfalls eine schöne Ausstattung sieht, ergibt sich dann für Ficino wie später für Leibniz, daß Gott als der große Mathematiker, als der Baumeister und Architekt, Handwerker und Künstler erscheint [4]. Es führt

---

[1]) Theol. Plat. l. II c. IX p. 102 a Ordo huiusmodi non aliter intelligi potest, quam si pretiosiora quaelibet et viliora inter se discernantur, in quorum intervallis proportionibusque totus ordo consistit. Memento autem haec ipsa quae vulgo vilissima nuncupantur, singula exactissima quadam arte constructa fuisse, quemadmodum et illa quae habentur pretiosissima, rursus quae dum sola considerantur, minus formosa videri solent, in ordine tamen hoc toto, et in ipso totius ordinatore, tam sibi quam caeteris aptissime consonare.

[2]) ibid. l. II c. XII p. 108 b Verum ne putet forte aliquis divinam voluntatem si ad creata respexerit, singulis vim inferre, meminisse oportet voluntatem Dei male [lies: malle] universi bonum quam apparens alicuius particulae commodum.

[3]) ibid. l. II c. XIII p. 111 Sane universi conditor non totum ipsum ad partes ullas sed partes potius ad totum refert. Merito igitur quae alicubi circa partes vel mala videntur vel deformia, denique in totius ornamentum bonumque evadunt. Vgl. denselben Gedanken später bei Erasmus; z. B. De libero arb. ed. v. Walter IV, 12 S. 85, 27 ff.

[4]) in Comment. Platonis Prooem. t. II p. 102 b utilitate, ordine, ornamento ... mundus .. divinum nobis testatur artificem ... certissimum de architecto mundi Deo perhibet testimonium. Theol. Plat. l. II c. XIII p. 109 a Siquidem et in artibus huiusmodi ordinem non

schon einen Schritt weiter, wenn die widerstrebenden Kräfte, die Ficino trotz allem im Universum findet, ihn zwingen, die mathematische Betrachtung zu lassen und eine höhere Kraft anzunehmen, die die unter sich verschiedenen und gegeneinander wirkenden Elemente zusammenhält. So wird Gott zum Führer und Leiter der Welt. Er hat sie nicht einmal gebaut und konnte sie sich dann selbst überlassen, wie der Handwerker sein Werk (und wie aus den Leibnizschen Aufstellungen gefolgert werden muß), sondern er muß sie ständig mit seiner Kraft regieren, so wie die Ordnung des Heeres nur durch die tätige Anwesenheit des Feldherrn verbürgt ist [1].

Ihre Wärme erhalten diese Erkenntnisse aber erst, wenn sie bewußt auf das Willenshandeln Gottes gegründet werden. Nicht mehr: indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er alles Andere, heißt es jetzt, sondern: indem Gott sich selbst will, will er alles Andere, das, solange es in Gott ist, Gott selbst ist, wenn es aber aus Gott fließt, Abbilder Gottes darstellt [2]. So will Gott ein Werk schaffen, das ihm so ähnlich wie möglich sein soll [3]. Die Mannigfaltigkeit der Dinge hat ihren Ursprung in der verschiedenen Weise, in der sich die göttliche Wesenheit und Gutheit mitteilt [4]. So breitet sich nicht

materia facit, non instrumenta, sed sola artificis cogitatio. ibid. l. XIV c. IX p. 313 a Ad quam certe pietatem causis praecipue tribus inducimur ... deinde philosophicis rationibus ex ipso aedificii ordine architecti providentiam comprobantibus . . .

[1]) Theol. Plat. l. II c. XIII p. 109 a Quis igitur negaverit Deum res gubernare cum eas ad bonum dirigant [lies: dirigat] finem? Elementa membraque mundi, contraria sua inter se natura formae virtutisve pugnantia, quo pacto coirent in unum, ac manerent tamdiu invicem copulata ... nisi ab aliqua excellentiori virtute connecterentur?... sicut exercitus ordo est in duce, ita mundi totius ordinem esse in Deo, uno tantum principe mundi. Vgl. Thomas v. Aquino, S. Th. I qu. 15 a. 2 sicut ordo exercitus a duce.

[2]) ibid. l. II c. XII p. 107 b [scil. Deus] Volendo se, vult reliqua omnia, quae prout in Deo sunt, sunt ipse Deus, prout ex Deo manant, sunt divini vultus imagines ...

[3]) ibid. l. I c. V p. 87 a Merito potentissimus universi creator opus sibi suum quam simillimum reddere et potuit et scivit et voluit.

[4]) ibid. l. II c. IX p. 101 b Res autem tam variae in natura fiunt, quam variis modis divina essentia bonitasque communicatur.

Gott durch die Welt aus, sondern die Welt dehnt sich aus dort, wo Gott ist. Die Welt erstreckt sich wiederum nicht in einer geraden Linie, um schließlich Gott zu erreichen, sondern sie bewegt sich rund um ihn, der überall ist [1]. War vordem der Materie Ewigkeit zuerkannt, weil sie als schlechthin passives, empfangendes Element doch das Fundament der ganzen körperlichen Natur darstellt und durch ihre Zerstörung die ganze Weltmaschine zerstört würde [2], so wird sie jetzt nicht nur von Gott abgeleitet wie alle anderen Dinge [3], sondern auch gut genannt im Hinblick auf ihre Bestimmung, weil sie nach dem Guten, d. h. nach der Form strebt, weil sie das Gute aufnehmen soll, weil sie der guten Welt unentbehrlich ist [4]. Das Universum ist so, wie es geworden ist, aus göttlichem Willen und göttlicher Liebe hervorgegangen. Der Macht und Weisheit Gottes nach hätte es auch anders sein können. Nun aber ist es ganz so groß und in der Art und dann geschaffen, wie und wann Gott gewollt hat [5]. Gott aber liebt

---

1) Theol. Plat. l. II c. VI p. 96 b Nec per mundum Deus, sed mundus per Deum, quatenus potest, extenditur ... Non progreditur per rectam lineam mundus, ut attingat Deum, qui nusquam abest, sed convolvitur pro viribus circa illum, imo revolvitur in illo ibi duntaxat, ubi divina lege situs ei motusque praescribitur.

2) ibid. l. V. c. IV p. 133 a oportet primam ipsam rerum materiam quae movetur et formatur ab anima, perpetuam esse. p. 134 a Materia vero haec ideo nunquam corrumpitur, quia totius naturae corporalis est fundamentum, quo diruto omnis mundi machina corruet. ibid. c. XI c. 141 b Materia corporum incorruptibilis est ...

3) ibid. l. II c. VI p. 95 b est autem ubique aliquid, quod per solum Deum modo quodam creationis potest subsistere. Id vero est materia prima in corporibus, essentia in spiritibus ... l. V c. IV p. 135 a Materiam quidem producit unitque Deus, firmat (ut Platonicis placet) et ordinat Angelus, movet formatque anima immortalis. l. X c. I p. 217 a Materia ... a solo creatur sive manat Deo.

4) ibid. l. I c. VI p. 89 a Ipsa tamen materia bona est quodammodo, quia boni, id est formae appetens, quia ad bonum suscipiendum exposita, quia bono necessaria mundo.

5) Praed. De passione Domini p. 477 a Nam et ipse Deus charitate sui, id est, amplificandae sive communicandae suae bonitatis amore, ut Dionysius ait, omnia procreavit. Amor autem in voluntate consistit... Universum igitur, quod tantum et tale et tunc effectum fuerit, proprie

seine Schöpfung, die er aus seiner Güte — denn nun wird Gutheit erst Güte — sich ähnlich geschaffen hat, und will ihr Gutes. Schon der Handwerker liebt sein Werk, das er aus einer ihm von außen zugekommenen Materie geschaffen hat. Vielmehr liebt der Vater den Sohn, den er aus eigenem Stoff, wenn er diesen auch durch Ernährung von außen erhalten hat, zeugte. Wie heiß muß Gott seine Werke lieben, deren Materie er selbst geschaffen und gebildet hat, so daß er allein der Urheber des ganzen Werkes ist! So hat er alle Dinge, indem sie naturgemäß die göttliche Gutheit annehmen sollen, zum Guten bestimmt [1].

Es ist offensichtlich, wie weit Ficino sich hier, ähnlich wieder wie Eriugena vor ihm [2], vom Neuplatonismus entfernt hat, der niemals ein willentliches Verhältnis Gottes zur Welt zu denken vermochte, geschweige denn eine willentliche Hinneigung Gottes zu seiner Schöpfung, und über eine blasse Vorstellung von der in Gott waltenden Vorsehung nicht hinauskam. Diese Vorsehung fand er aber nicht in der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen ausgedrückt, einer Liebe, die durch Zorn und Güte die von ihr abhängigen Wesen zum Guten führen will, also in einem persönlichen Verhältnis, sondern in einem ganz unpersönlichen ordnungsgemäßen Ablauf der Dinge, in dem trotz aller Wirrnis dieser Erde ein endgültiger Sieg der göttlichen Kräfte garantiert erschien. So war der Weltenlauf weniger ein sittlicher als ein natürlicher Prozeß. Und wie große Naturkatastrophen nicht aus dem

---

ex divina voluntate et caritate sortitur. Tantum enim et tale et tunc factum est, quantum et quale et quando Deus voluit. Nam prout ad potentiam et sapientiam pertinet, et alias et aliter fieri potuisset. Cum igitur ex amore divino facta sint omnia, eodem omnia conservantur, atque moventur.

1) Theol. Plat. l. II c. XI p. 106 a Cum vero et Deus sit intellectualis et bonitas eius intelligibilis, intellectuali dilectione diligit eam. Dilectio huiusmodi in voluntate versatur. Deus igitur vult seipsum. Vult inquam se tanquam finem sui ipsius et omnium. ibid. l. II c. XIII p. 103 b sq. Si Deus sibi ipsi placet, si amat seipsum, profecto imagines suas et sua diligit opera. Vgl. bei Baron a. a. St. S. 160; f. 3^{v}—5.

2) Vgl. Dörries S. 38 ff.

Rahmen der Naturordnung hinausfallen, wenn sie deren gewohnte Maße auch zu zerbrechen scheinen, so fügen sich die überraschenden Wundertaten, die der Neuplatonismus von seinen Göttern und Propheten zum Beweis ihrer Göttlichkeit verlangt [1], in das naturhafte zwangsläufige Wirken, das der göttlichen Substanz zugeschrieben wird.

Der Willensbegriff, den Eriugena und Ficino in ihrer Gottesvorstellung betonen, ist ihnen als solcher, abgesehen von inhaltlichen Bestimmungen, unstreitig vom Christentum, Ficino insbesondere von der Scholastik überkommen. Fragt man nun, wie sich Ficino genauer das Willenswirken Gottes auf seine Schöpfung denkt, so muß man sich der Entwicklung seines Gottesbegriffs erinnern. Es wäre verwunderlich, wenn der Gedanke der vollkommenen Immanenz Gottes als des höchsten Weltelementes, auf dem seine ganze Philosophie ruht, und wenn der Panentheismus, zu dem ihn schließlich das Ergebnis seiner Überlegung über die erste und letzte Weltkraft drängte, nicht hier deutlich hervorträte. So sehen wir denn, daß der Mann, der die Betrachtung der Welt als einer wohldurchdachten Maschine, die von ihrem Konstrukteur durchaus getrennt gedacht werden kann, bis in Einzelheiten hinein vorbereitete, auf der anderen Seite die Kraft der Welt mit der Kraft Gottes gleichsetzt, den Willen Gottes also auch nicht sittlich, sondern natürlich bestimmt sieht und damit den späteren pantheistischen Anschauungen das unmittelbare Zusammendenken von Gott und Natur, Gott und Welt vorzeichnet.

»Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße!« So geht Ficino über das neuplatonische adest (πάρεστιν) unbekümmert zum inest weiter. Gott ist nicht nur die in allen Dingen bemerkbar werdende Ordnung der Vorsehung [2]; er berührt

[1]) Ich erinnere an die in den Lebensbeschreibungen der verschiedenen Schulhäupter von diesen berichteten wunderbaren Taten und Gewohnheiten, besonders auch an die Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana durch den (Neupythagoräer) Philostratus, sodann an die Bedeutung der Magie und Telesiourgie überhaupt in den neuplatonischen Systemen.

[2]) Vgl. Proclus in Tim. 64/65 p. 149 sqq. rec. Schneider 1847

nicht von außen, er bewegt von innen. Er ist im innersten Zentrum aller Dinge und den Dingen näher als sie sich selbst sind. Er ist der allgemeine cardo, der Pol und Angelpunkt [1].

Ficino spricht anschaulich davon, wie der »göttliche Bauer« die Bäume pflanzt, die Tiere auf die Weide führt und die Weinblätter und Weinranken pflegt. Wie kommt es sonst, daß das Weinlaub sich, den Schatten vermeidend, nach der Sonne wendet? Daß die Ranken sich wie eine Hand dorthin ausstrecken, wo der nächste Stützpunkt zu finden ist? Daß die Wurzeln sich, die Dürre fliehend, dem Feuchten zu ausdehnen? Eine kunstvolle Überlegung, eine wahre Einsicht muß hier am Werke sein. Ein Schaffen des Geistes muß angenommen werden [2].

Die innigste Verbindung Gottes mit seiner Schöpfung erreicht Ficino aber auf einem anderen Weg. Er redet manchmal vom alles erfreuenden Licht als vom Lachen des Himmels, das aus der Lust göttlicher Wesen entstehe. Durch die Kraft

---

οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ ἴσου πάρεστι· διὸ κἂν τὰ ἔσχατα λάβῃς, καὶ τούτοις τὸ θεῖον παρὸν εὑρήσεις· ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἕν. Dionys. Areop. De div. nom. 3,1 Migne 3, 680 B καὶ γὰρ αὕτη [scil. ἡ ἀγαθαρχία] μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι.

[1]) Theol. Plat. l. II c. XIII p. 110 a Gubernat autem quaelibet facilitate admirabili. Neque enim alienas tractat materias, quas acceperit aliunde, sed suas, quas fecit ipse. Neque attingit extrinsecus, sed intrinsecus agitat. Inest namque rerum omnium penetralibus. Neque laborat circa plurima, sed per ipsum esse suum, qui universalis omnium cardo est, sequentes versat cardines ... Vgl. jedoch dagegen die den neuplatonischen Abstand zwischen Gott und der Welt wahrende Stelle ibid. l. XIV c. VIII p. 311 a Electio, quae non erat, artificiosi consilii, imo verissimi intellectus est opus. Non tamen inest vera mens vitibus. Ergo adest. Adest insuper abiectissimis quibusque bestiolis, quae in suis artificiis semper eligunt potiora.

[2]) Theol. Plat. l. XIV c. VIII p. 311 a Divinus hic agricola colit pampinos, capreolos, et radices. Unde enim aut pampini vertuntur ad Solem umbra vitata? Aut capreoli tanquam manus ad eam partem praecipue protenduntur, ubi est propinquius sustentaculum? Aut radices fugientes ariditatem, ad humorem maxime propagantur? Electio, quae non erat, artificiosi consilii, imo verissimi intellectus est opus ... Colit Deus arbores, ducitque et pascit beluas quod et prisci Theologi voluerunt.

der Strahlen, die aus den lachenden Sternen wie aus den Augen himmlischer Geister sprühen, werde die natürliche Glut, aus der das Leben entsteht, genährt und vermehrt wird, allen Wesen eingepflanzt. So suchen alle die Lust, weil sie nicht nur in irdischer Lust, sondern auch in himmlischer Fröhlichkeit erzeugt worden sind. Sehen wir doch, daß himmlische und irdische Wesen in Natur und Kunst alles durch die Lust erzeugen und vollenden [1].

Da Ficino nach augustinischem Vorgang das Gute und den Willen durch die Lust verbunden hatte, wurde es ihm nicht schwer, die durch die ganze Welt der lebenden Wesen sich äußernde Zeugungslust unmittelbar auf das höchste Gute, auf Gott selbst zurückzuführen. Was ist die Liebe Gottes, in der er die Welt schuf, etwas anderes als die Liebe, in der sich die geschaffenen Wesen zu Zeugung und Fortpflanzung zusammenfinden! Indem diese in gegenseitiger Liebe und Lust die göttliche Zeugung nachahmen, erhalten sie die Schöpfung in ihren Teilen und als Ganzes.

Plato gab Ficino den Begriff des sich an der schönen sinnlichen Erscheinung entzündenden, lebenspendenden ἔρως, des amor, das Christentum den der von aller sinnlichen Erregung freien ἀγάπη, der charitas, in der sich Gott zu seinen Geschöpfen neigt. Beide Termini, ihrem Gehalt nach so völlig verschieden, verband der Renaissancephilosoph hier, der Scholastik folgend und doch in einem anderem Sinn, zur amatoria charitas, die, von Gott ausgehend, allen Geschöpfen zukommt und jedesmal im höchsten Glied jeder Stufe ihre reinste Verwirklichung findet, in den Seraphen, im Empyreum,

---

[1]) De lumine c. VIII p. 1002 a sq. Epist. l. II p. 698 a Risus coeli ex numinum gaudio proficiscens, idest, lumen omnia fovet atque delectat ... Illorum [scil. radiorum ex stellis ridentibus tanquam divinarum mentium oculis] enim virtute calor naturalis cunctis inseritur, unde vita oritur, alitur, augetur. Hinc fit ut omnia voluptatem appetant, quia non modo voluptate terrena, sed etiam caelesti laetitia generantur. Quis autem neget numina laeto quodam affectu omnia movere atque generare? Cum et ab animalium natura et ab arte omnia voluptate procreari atque perfici videamus.

in der Sonne, dem Feuer, der heißen Glut, in der alle Zeugung und alles Leben entsteht und besteht [1].

Es ist lehrreich, an dieser Stelle Ficino mit dem Neuplatonismus zu vergleichen, denn dieser hatte eine scheinbar ähnliche Vorstellung entwickelt, wenn er von der Liebeskette sprach, die sich durch das All schlänge und obere, mittlere und untere Wesensordnungen miteinander in Fürsorge, Umkehr und Gemeinschaft verbände. Aber es wird sofort der Unterschied beider Vorstellungen deutlich. Proklus und der Areopagite reden von vielen einzelnen Eroten [2], die aus dem einen Eros abgeleitet und den unzähligen Einzelordnungen, innerweltlichen und überweltlichen, intelligibeln und intellektu-

---

[1]) Epist. l. II p. 676 a Verum [scil. Deus] non tam intelligendo procreat quam volendo. Unde omnibus et naturis videtur esse tributum, ut appetitu quodam pro natura cuiusque, ac etiam voluptate sibi similia generent. Praed. De duobus discipulis in Emaus p. 471 b Ubi communione Christi expulsus est Daemon, qui intulerat caecitatem. Charitate igitur et affectus simul et operis accedere debemus ad Jesum, si modo dicturus sit nobis: gustate me, ac videte quam suavis sit Dominus. Nam et ille charitatis amore accessit ad creandum mundum, descendit ad hominem redimendum. Hinc factum est, ut amore omnia ad generandum operandumque moveantur, quod patet non solum in animantibus, sed etiam in elementis et coelis atque, ut alibi diximus, optimum in quolibet ordine proprium amatoriae charitatis obtinet signum, Seraphini quidem etc. etc. ... Praed. De passione Domini p. 477 a sq. Nam et ipse Deus charitate sui, id est, amplificandae sive communicandae suae bonitatis amore, ut Dionysius ait, omnia procreavit. Amor autem in voluntate consistit ... Cum igitur ex amore divino facta sint omnia, eodem omnia conservantur, atque moventur. Singula igitur inde ducta amore quodam propagationis suae, qua divinam imitentur propagationem, moventur et agunt. ... Amore item partium mutuo servatur totum, conservantur et partes. Amore tandem omnium inter se communi universum perpetuo conservatur, omnisque huiusmodi amor charitas nominatur. ... Quanti vero Deus faciat charitatem, non solum ex eo patet quod ille omnia charitate fecit et servat, et movet, quodve regnum eius in subditorum charitate servatur, verum etiam ex eo quod symbolum, id est indicium et imaginem charitatis in summis ubique constituit ... ordo Seraphinorum ... empyreum ... Sol .. Ignis ... In calore tandem, charitati persimili, generatio rerum vitaque consistit ...

[2]) Hugo Koch spricht S. 69 von »Erotennestern«.

HOLBROOK LIBRA
PACIFIC SCHO
OF RELI

ellen und schließlich himmlischen und göttlichen zugeteilt sind [1]. Bei Ficino ist eine einzige, allen Wesen gemeinsame, alle überwindende Liebeskraft gemeint, die das Universum erzeugt hat und erhält. Es ist das nicht nur eine immerhin beachtenswerte Vereinfachung desselben Gedankens, sondern tatsächlich ein ganz anderer, ein ganz neuer Gedanke.

Der Neuplatoniker dachte, wenn er vom θεῖος ἔρως und den einzelnen ἔρωτες sprach, in keiner Weise an den Akt der Weltschöpfung. Er hätte es entrüstet abgelehnt, den Eros, an den er dachte, das göttliche Schaffen, das er annahm, gar in dem Vorgang der irdischen Fortpflanzung weiterwirken zu sehen. Eine solche Vorstellung wäre ihm, der im Eros nach platonischem Vorbild nur die — sich nur auf der untersten Stufe auch an sinnfälligen Erscheinungen entzündende — Liebe zum Guten und Schönen sah, als äußerste Blasphemie erschienen. Er ergriff in der überall hervortretenden, freilich auch bei den meisten Menschen noch immer mehr zu vergeistigenden Liebe zum Schönen die Möglichkeit, ein Eidos der sonst so vielfältigen und auseinanderfallenden Welt zu finden, hier nicht unbeeinflußt von der stoischen Lehre der Sympathie zwischen den einzelnen Elementen des Kosmos [2]. Aber auch die stoische Lehre spricht nicht von der Liebe der einzelnen Vertreter der einzelnen Gattungen zueinander, sondern von der Gemeinschaft, die die unter sich verschiedenen Wesensordnungen des Kosmos zusammenbindet.

Fehlt dieser Gedanke auch bei Ficino keineswegs, so

---

[1]) Vgl. Plotin Enn. III, 5,4; Proclus, in Alcib. II, 78 sqq. Cousin; Dionys. Areop. De div. nom. 4,10—17; Hugo Koch S. 66 ff.

[2]) Proclus, in Parm. V, 118 Cousin τὸ γὰρ ἓν εἶδος καὶ ἡ κατὰ τοῦτο κοινωνία ποιεῖ τὴν συμπάθειαν; in Alcib. II, 82 sqq ... καὶ πᾶσιν ἕνα δεσμὸν καὶ μίαν φιλίαν ἀδιάλυτον ἐμποιῶν πρός τε ἄλληλα καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ καλόν. In diesem Sinn sind auch die Ausführungen Plotins Enn. V, 4,1 zu verstehen, auf die sich wohl Ficino, vgl. S. 101, A. 1, stützt. Eine »immanente Notwendigkeit der Weltschöpfung« (Söhngen, Das myst. Erlebnis in Plotins Weltanschauung 1923 S. 13; die Arbeit leidet an starkem Psychologismus, der auf Biegen und Brechen »verstehen« will, und trägt demgemäß viel in Plotin hinein, was nicht in ihm zu finden ist) ist ihnen nicht zu entnehmen.

steht doch der andere von der Zeugungslust der Einzelwesen durchaus im Vordergrund und bedingt den ersteren. Die Lust zur Fortpflanzung geht durch das ganze All und ist in allen Dingen dieselbe, im höchsten Guten und im Samenkorn, das die Sonnenglut zum Keimen treibt. Indem sie die einzelnen Arten erhält, erhält sie auch das Ganze der Schöpfung [1].

Die Beziehung jedes Liebesaktes auf das Schöne und Gute ist aufgehoben. Oder vielmehr, sie wird gerade umgewendet. Es heißt nicht mehr, wie im Neuplatonismus, wie bei Augustin: die höchste Lust liegt im höchsten Guten [2]. Sondern: der Schmerz ist immer und überall das höchste Übel; also ist die Lust das höchste Gute [3]. Das höchste Gute aber ist, so sagt Ficino gleich darauf, eben Gott [4]. Damit wird die Lust als solche geheiligt. Die körperliche Lust wird nicht aus ethischer Überlegung heraus als eine »falsche« beurteilt, sondern weil sie viel zu kurz und mit Schmerz gemischt ist [5].

Jedenfalls wird so eine Verbindung zwischen Gott und der Welt hergestellt, wie sie zwar in keiner Weise weder dem Neuplatonismus [6] noch dem Christentum irgendwie entspricht,

---

[1]) Praed. De passione Domini p. 477 a sq. vgl. S. 101, Anm. 1. Bei Eriugena finden sich ähnliche Ausführungen. Migne 122, 630 sq.; 712 B. Was sind »Gesinnungen ... der Liebe« Dörries S. 42? Sie können sich in sehr verschiedener Höhenlage befinden.

[2]) Vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung. Abh. d. Berl. Akad. 1922 Nr. 4; Luther 2. und 3. Aufl. 1923 S. 161 ff.

[3]) Epist. l. I p. 646 a Et sicut dolorem semper et ubique propter se fugit et omnia propter ipsum tanquam summum malum, ita voluptatem sequitur propter se, et alia propter ipsam quasi summum bonum.

[4]) ibid. p. 647 a Summum igitur bonum Deus est. Beatitudo autem fruitio Dei, fruimur ideo per voluntatem.

[5]) Theol. Plat. l. XIV c. VII p. 309 b ... ludos corporalium voluptatum, quae falsae voluptates sunt, non solum quia brevissimae, ac plenae solicitudinis, sed quia mixtae dolori.

[6]) Freilich hat der Neuplatonismus durch den Eudämonismus seiner Erlösungslehre, in dem zum Ausdruck kommt, daß auch er trotz der betonten Transzendenz der Gottheit seine Lehre von den Bedürfnissen, dem Frieden, dem Genuß der Seele aus entwickelt — und die Bedeutung der Seele kann ja, wenn es ihr möglich ist, sich zu vergotten, mit der Bedeutung und Größe, also auch mit der »Transzendenz« der Gottheit immer nur wachsen! — vorgearbeitet.

wie sie aber inniger kaum gedacht werden kann. Der Schritt zum Pantheismus, wie ihn später ein Giordano Bruno vertrat, ist von hier nicht eben groß. Es wird deutlich, daß der sogenannte Wille Gottes nicht sittlich, sondern rein natürlich bestimmt ist. Es wird ferner bei dieser Vergröberung des augustinischen Eudämonismus [1] — man merkt immer wieder, wie die Begriffe des Ficino auf Augustin zurückgehen — deutlich, zu welchen zerstörenden Folgerungen er in bezug auf den Gottesgedanken und die Ethik führen muß. Die Lust, der ich propter se et alia propter ipsam [2] folge, ist das höchste Gut und bestimmt mir Gottesbegriff und Handeln. Beides wird in unerträglichem Maß subjektiviert; mit anderen Worten: Gott und Sittlichkeit werden aufgehoben.

Sahen wir vordem, daß Gott für Ficino, indem er die Tragweite seines Denkens ermaß, schließlich — für ihn natürlich unbewußt — zum in die Unendlichkeit gespiegelten Bild der eigenen Seele wurde, so wird er ihm jetzt zu der ins Unendliche gewachsenen eigenen Lust, deren Genuß seine Seligkeit bildet.

Durch die Betonung des Willens in Gott und der Seele muß notwendig nicht nur der Begriff der Schöpfung, sondern auch das Verhältnis von Gott und Mensch, das bisher nur durch die Denk- und Erkenntnisfähigkeit beider hergestellt worden war, neu gefaßt werden. Neben den Intellekt des Menschen tritt der Wille. Der Intellekt will alle Dinge erkennen und durch das Erkennen ihre Formen an sich ziehen. Er strebt danach, Gott zu werden, denn Gott besitzt alle Formen. Dasselbe will auch der Wille. Indem er alle Dinge genießt, vereinigt er sich mit ihnen. So sind Intellekt und

[1]) Vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. d. Berl. Akad. 1922 Nr. 4; Luther 2. u. 3. Aufl. 1923 S. 161 ff. — Augustin hat sich um die Psychologie sehr verdient gemacht durch die Einsicht, daß der Grundtrieb der menschlichen Seele der Trieb nach Lust ist. Aber sah er immer, daß dann noch lange nicht alles in Ordnung ist, wenn der Mensch seine Lust am Guten, an Gott befriedigt, sondern daß er gerade dann in Gefahr kommt zu sündigen, weil er sich auch dem Göttlichen um seiner Lust willen zuwendet und es damit erniedrigt?

[2]) Epist. l. 1. p. 646a.

Wille die »beiden platonischen Flügel«, mit denen die Seele zu Gott fliegt [1]. Es ist ihr nicht genug, Gott nachzueifern, sie begehrt, versucht, unternimmt es, Gott selbst zu werden und schreitet täglich darin fort. Das offenbart ihre wunderbare Größe [2]. Und endlich wird sie auch Gott, denn jede auf ein Ziel gerichtete Bewegung muß das Ziel auch mit der Kraft, mit der sie angefangen hat, erreichen [3].

Wie unterscheiden sich nun Intellekt und Wille in ihrer Tätigkeit? Beide scheinen zunächst gleichwertig und gleich nötig zu sein; der Intellekt will alles Wahre, der Wille alles Gute in sich fassen [4]. Damit ist aber schon nicht, wie es zunächst scheint, ein Unterschied des Objektes, sondern ein Unterschied in der Art der Tätigkeit gegeben. Und mit der Überlegung, daß das Gute und das Wahre letztlich nur zwei Seiten desselben Objekts, ja nicht einmal das, sondern nur zwei Gesichtspunkte, unter denen dasselbe Objekt angesehen werden kann, sind, kommt Ficino zu einer entschiedenen Bevorzugung des Willens. Mit anderen Worten: er geht vom griechischen Intellektualismus zum Voluntarismus über, wie er ihn (allerdings keineswegs rein) bei Augustin und reiner in der von ihm beeinflußten franziskanischen Theologie fand.

Der Intellekt bringt seine Einigung mit den Dingen zu-

---

[1]) Theol. Plat. l. XIV c. III p. 304 a (vgl. De Christ. Rel. Prooem. p. 1 a) Sufficit ... quod cum intellectus quaerat res omnes intelligere et intelligendo formis earum penitus vestiatur, consequens est, ut quaerat res omnes effici, unde nititur Deus fieri ... Cupit idem et nostra voluntas ... Fruendo autem rebus, seipsam rebus quibus fruitur unit ... Concludamus, animam nostram per intellectum et voluntatem, tanquam geminas illas Platonicas alas idcirco volare ad Deum, quoniam per eas volat ad omnia.

[2]) Theol. Plat. l. XIV c. I p. 298 b In quo apparebit mira animi magnitudo, cui non satis fuerit aemulari Deum iis miris quos diximus modis, nisi etiam fiat Deus.

[3]) ibid. l. XIV c. III p. 304 a Itaque anima cupit, conatur, incipit, Deus fieri, proficitque quotidie. ... Quamobrem animus noster quandoque fieri poterit quodammodo omnia, ac Deus quidam evadere.

[4]) ibid. l. XIV c. III p. 304 a Sed interest inter intellectum et voluntatem. Utraque enim fiunt quidem omnia, intellectus omnia vera, voluntas omnia bona.

stande, indem er sie in sich zusammenfaßt, der Wille dagegen, indem er sich selbst in die Dinge überträgt [1]. Im Willen aber sieht Ficino vornehmlich die Liebeskraft. Wenn wir Gott erkennen, ziehen wir seine Größe der Fassungskraft unseres Geistes entsprechend in unseren Begriff zusammen; wenn wir ihn lieben, weiten wir unseren Geist in die ungeheure Weite der göttlichen Gutheit aus. Hier werfen wir uns in Gott hinab, dort ziehen wir uns zu Gott hinauf. Denn wir erkennen soviel, wie wir selbst fassen; wir lieben aber soviel, wie wir sehen und wie wir noch hinter unserem Gesichtsfeld an göttlicher Gutheit ahnen. Die Liebe führt schneller und sicherer zur Verbindung mit der Gottheit als das Erkennen, weil ihre Kraft mehr in der Einigung, die des Erkennens mehr in der Sonderung besteht. Es ist auch Gott angenehmer, geliebt als beforscht zu werden. Denn wir schenken ihm nichts, wenn wir ihn betrachten. Aber wenn wir ihn lieben, geben wir ihm, was wir sind, und was wir haben. Und den ihn Liebenden gibt sich Gott eher als den ihn Untersuchenden. Schließlich kann man — ein Gedanke aus der katholischen Pädagogik und Ethik wird sichtbar — mit der Erkenntnis Gottes im Hochmut Mißbrauch treiben, mit der Liebe Gottes ist das nicht möglich.

Was bisher schon deutlich genug hervorgetreten war: daß über den zu Gott einzuschlagenden Weg nicht ein Gebot Gottes, sondern nur Erwägungen des Vorteils und der Nützlichkeit für die Seele entscheiden, wird mit klaren Worten ausgesprochen. Durch das Forschen kommen wir in langer, langer Zeit nur ein ganz kleines Stück vorwärts, durch das Lieben in kürzester Frist eine weite Strecke. Und im Lieben Gottes empfinden wir eine weit größere Lust als beim Suchen nach Erkenntnis. Und schließlich, wie das Holz nicht, weil es das Licht, sondern weil es die Hitze vom Feuer empfängt,

---

[1]) Theol. Plat. l. XIV c. III p. 304 a intellectus res in seipsum transferendo illis unitur, voluntas contra in res transferendo seipsam... Per primam [scil. alam = intellectum] omnia sibi applicat [scil. anima], per secundam [scil. voluntatem] se applicat omnibus.

auch zu Feuer wird, so wird die Seele zu Gott nicht, weil sie ihn betrachtet, sondern weil sie ihn liebt [1].

Sieht man von hier aus zum Neuplatonismus zurück, so ist nicht zu verkennen, daß ihm gegenüber bei Ficino eine wesentlich andere Anschauung, die nicht nur einfacher, sondern auch klarer ist, in der Darstellung des Verhältnisses der Seele zu Gott zum Ausdruck kommt. Der Einfluß der christlichen Theologie — es ist vor allem an Augustin und den nominalistischen Seelenbegriff zu denken — ist nicht zu übersehen. Plotin hat die Macht und Bedeutung des Willens nicht erkannt. Auch die ἐπιβολή, mit der er sich nach Überschreitung des Bezirks des Noëtischen, des begrifflich Faßlichen, auf das Jenseitige stürzt, ist eine Funktion des In-

---

[1]) Theol. Plat. l. XIV c. X p. 317 a sq. (vgl. Epist. l. I p. 645 b sqq.; ibid. l. VII p. 890 a sq.; Praed. De passione Domini p. 477 b sq.). Duo quidem excellentissimi sunt actus hominum, illi scilicet qui in excellentissima pare [lies: parte] animae sunt, et circa obiectum versantur excellentissimum. Tales sunt in mente nostra Dei cognitio atque amor ... Adde quod perscrutando Deum, longissimo tempore minimum quid proficimus, amando brevissimo plurimum. Ob id enim citius propinquiusque et firmius amor quam cognitio mentem cum divinitate coniungit, quia vis cognitionis in discretione consistit magis, amoris autem in unione. Quinetiam gratius ipsi Deo est amari quam prospici. Nihil enim Deo tribuimus intuendo, amando vero tribuimus quicquid et sumus et possidemus. Amantibus ergo Deus seipsum retribuit potius quam scrutantibus.

Deinde cognitione Dei male possumus uti, scilicet ad superbiam, amore Dei male uti non possumus. Et amando Deum longe maiorem quam perscrutando percipimus voluptatem, et meliores amando efficimur quam inquirendo. Imo sicut non qui videt bonum, sed qui vult, fit bonus, ita animus non ex eo quod Deum considerat sed ex eo quod amat, fit divinus, quemadmodum materia, non quia lucem ab igne capiat, sed quia calorem ignis evadit. Hinc illud Porphyrii, animus Deum inquirendo purus efficitur, Deum imitando fit Deus... Praeterea cognoscendo Deum, eius amplitudinem contrahimus ad mentis nostrae conceptum, amando vero mentem amplificamus ad latitudinem divinae bonitatis immensam. Illic nos in Deum deiicimus, hic attolimus nos in Deum. Noscimus enim quantum ipsi capimus, amamus autem et quantum intuemur et quantum ultra nostrum intuitum vaticinamur bonitatis divinae reliquum superesse.

tellekts neben bzw. über der Denkfunktion [1]. So ist, um zum Göttlichen zu gelangen, ein differenzierter Prozeß zu beobachten. Erst schwingt man sich über die Region der sinnlichen Dinge und ist dann imstande, das Intelligible zu schauen. Darauf muß man, wenn man auch das jenseits des Intelligiblen sich Befindende sehen will, auch noch die Sphäre der intelligiblen Dinge überschreiten [2]. Das ist die für den ganzen Neuplatonismus paradeigmatische plotinische Fassung der ἀναγωγή, des Aufstiegs.

Dieser Begriff des Aufstiegs, der bei den Neuplatonikern, demnach also auch bei Dionysius Areopagita [3] wie in der Mystik [4] überhaupt eine sehr große Rolle spielt, fehlt natürlich bei Ficino nicht. Er wendet ihn vor allem später an, wenn er sich sein Verhältnis zum Apostel Paulus [5] und zur Bibel [6] zurechtlegt. Dort wird er ihm wertvoll, um die Möglichkeit — von der Notwendigkeit ist ganz zu schweigen — einer Offenbarung und ihren Wert noch unterbringen zu können. Aber an dieser zentralen Stelle, wo vom Verhältnis des Menschen zu Gott die Rede ist, sehen wir einen der wichtigsten Begriffe des Neuplatonismus durchaus ausgeschaltet.

Klar und eindeutig stellt Ficino heraus, was er von der christlichen Theologie übernommen hat. Es ist längst erkannt — natürlich trug diese Erkenntnis verschiedene Frucht —, daß es sich nicht um ein Seelenvermögen, das des

---

1) Enn. VI 7, 35.

2) Enn. VI, 7,34 Müller Bd. II, S. 405 ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφὴν καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ᾖ ἐν αὐτῇ. Vgl. V, 6.

3) De myst. theol. Migne 3, 997 B σὺ δὲ... τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας, καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν·...

4) Man denke nur an die drei Wege: via purgativa, illuminativa, unitiva, die, nachdem sie, bei Plato vorgebildet, durch den Areopagiten ihre klassische Formulierung erfahren haben, in der morgen- und abendländischen Mystik einen bedeutungsvollen Platz einnehmen.

5) Vgl. S. 189 ff.

6) Vgl. S. 189 ff.

Intellekts, wenn dieses auch mit affektiven Zügen ausgestattet ist, handelt. Diese eine seelische Kraft müßte sich schließlich selbst überspringen, um ihr Ziel zu erreichen. Wohl beeinflußt von dem nominalistischen Seelenbegriff, der in der Seele Intellekt und Affekt unterschied und in den Affekt den Willen mitaufnahm, dann weiter durch die eigene mit an Augustin erwachsene Erkenntnis von der zentralen Bedeutung des Willens oder genauer des Liebeswillens für den Menschen selbst und sein Verhältnis zu anderen geleitet, kennt Ficino zwei Kräfte der menschlichen Seele mit eigener Methode und eigener Reichweite, die neben- und miteinander tätig sind, zwei Wege, die die Seele vermittels dieser beiden Kräfte beschreiten kann, um sich eines Objekts zu bemächtigen: Erkennen und »Willen« oder »Liebe«, d. h. bei ihm »Gefühl«.

Beide Wege verfolgt er bis zum Ziel, bis die Seele sich mit Gott vereinigt hat, Gott gleich geworden ist. Er hätte wohl mit dem Ergebnis, das er auf dem Weg des Denkens erzielte, sich zufrieden geben können. Denn er sah den Menschen im Zentrum des Weltzusammenhangs, im Besitz aller, der niedersten und der höchsten Weltkräfte, und meinte, das Universum bis in seine letzten Gründe zu erkennen und eben darin die Bestätigung für die metaphysische Gleichartigkeit des menschlichen und des göttlichen Geistes finden zu können. Aber gerade das führte schon weiter. Denn Ficino ist sich dessen bewußt, daß der eigentliche Genuß dieser Erkenntnis — und gerade auf diesen Genuß, nicht auf eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung kam es ihm an [1] — nicht in der Erkenntnis selbst, sondern in dem sie begleitenden Gefühl

[1]) Es ist dieselbe Intention, die die Philosophie des Neuplatonismus leitet. In diesem Sinn kann man vielleicht trotz aller Grundverschiedenheiten im Ausgangspunkt und den meisten Bestimmungen auch bei Ficino von einem »Neuplatonismus« sprechen. Heute sagt man »Lebensphilosophie« dazu. — Man hat (auch Dörries S. 26, Anm. 2 und 3) mit bezug auf die oben gekennzeichnete Tendenz von einer »durchaus religiös eingestellten Haltung Plotins« geredet. Es ist das in unserer heutigen Lage, wenn keine näheren Bestimmungen gegeben werden, recht mißverständlich. Was heißt heutzutage »religiös«?

liegt und daß dieses Lustgefühl dann am stärksten den Menschen erfüllt, wenn er die Ergebnisse seiner Denkarbeit durch den Willen in praktische Tätigkeit umsetzen kann und in den Erfolgen seines Handelns überall bestätigt findet. So bringt ihm seine unbedingte Herrschaft über Pflanzen und Tiere und alle Elemente dieser Welt, die der göttlichen Vorsehung gleicht, immer aufs Neue den Erweis seines göttlichen Wesens.

Ficino geht weiter. Er hat von der Lust gesprochen, die seit der Schöpfung der Welt alle Wesen in Liebe zusammenführt, um sich fortzupflanzen. Diese Liebesmacht geht von Gott aus durch die ganze Schöpfung. Auch der Mensch ist ihr unterworfen. Und er zeigt sich als echten Sohn Gottes, wenn er das Geschlecht der Menschen vermehrt und Gott ähnlich und nach dem Vorbild Gottes sich Kinder erzeugt und ernährt [1].

Es ist eine gerade Linie, die Ficino bis zu diesem Gedanken führt. Und man versteht nun, was ihn zur Bevorzugung des Willens bzw. des Gefühls treibt. Es ist die Überzeugung, daß man ein Wesen besser in dem Willen erfaßt, den man mit ihm teilt, als durch das Erkennen, das mühsame Anstrengung voraussetzt. Und mit der größeren Unmittelbarkeit des Gefühlsweges ist auch eine schnellere Einigung mit dem anderen Wesen und ein stärkerer Genuß gegeben. Die Möglichkeit der Liebesbeziehung zwischen zwei Wesen setzt aber ihrerseits wieder überall da, wo sie gegeben ist, in den höchsten und niedersten Ordnungen, eine Verwandtschaft, eine Gleichheit der sich liebenden und im selben Willen eins werdenden Wesen voraus [2].

Hier kann nun Ficino auch ohne Gefahr in gewissem Sinn auf die sogenannte apophatische oder negative Theologie eingehen. Während er auf dem Denkwege die Erkenntnis Gottes

---

[1]) Epist. l. IV p. 754 b Quamobrem si vultis amici homines esse, si filii legitimi Dei, legitime genus hominum augete, et tanquam Deo similes instar Dei filios vobis similes procreate, nutrite, regite, gubernate.

[2]) Epist. l. VII p. 890 a Profecto similitudo quaedam ubique est causa amoris. Quod quidem in stellis et elementis plantisque et animalibus plane perspicitur.

zu erlangen suchte, hielt er die gewonnenen Begriffe für durchaus zureichend. Jetzt, da er weiß, daß er sich in jedem Fall Gottes im Gefühl, in der Lust versichern kann, sagt er gelegentlich, daß man Gott in diesem Leben doch nicht recht erkennen könne [1]. Die Materie sei unbekannt wegen der zu großen Schatten, die auf ihr liegen, Gott sei nicht erkennbar wegen des allzu vielen Lichtes. Denn je größer das Licht ist, umso größer ist auch der Schatten. Wieweit aber auch das Licht Gottes die Fassungskraft des Intellekts überschreitet, so weit dringt die Wärme Gottes in das Innerste des Willens ein. Je größer Gottes Licht ist, um so unfaßlicher ist es natürlicherweise dem Intellekt. Je heftiger seine Glut ist, um so sicherer bemächtigt sie sich des menschlichen Willens. In der höchsten Erkenntnis des Intellekts ist Gott gewissermaßen dem Intellekt eine Nacht; in der höchsten Liebeserregung des Gefühls ist er dem Gefühl gewißlich heller Tag [2]. Die menschliche Schönheit muß man erst sehen, um sie dann lieben zu können, die

---

[1]) Theol. Plat. l. XIV c. X p. 317 a sq. In hac vita humanus amor in Deum humanae praestat cognitioni, quia Deum nemo vere cognoscit.

[2]) Epist. l. II p. 689 a sq. Materia ob nimias tenebras ignota est, Deus ob nimiam lucem est incognitus ... Quantum lux Dei supereminet superficiem intellectus, tantum Dei calor centrum penetrat voluntatis ... Deus quantum intellectus sui luce nos supereminet, tantum ferme bonitatis ardore se nobis inurit, ut nihil Deo excelsius sit, nihil quoque profundius. Quo amplior eius lux, eo intellectui naturaliter est ignotior. Quo vehementior ardor eo, ut ita dicam, certior voluntati. Deus ergo in summa intellectus cognitione quodammodo nox quaedam est intellectui. In summo voluntatis amore, certe dies est voluntati. — Ibid. p. 683 b Satis comprehendis, quam sit incomprehensibilis. Nunquam enim clarius veritatem ipsam intelligis, quam cum recte quo pacto super intelligentiam sit intelligis. Ubi summa lux, ibi summae tenebrae; ubi summae quoque tenebrae, ibi lumen summum. Unde hoc nihil notius, nihil rursus ignotius, hoc nihil praesentius, nihil absentius, nihil magis visibile nihil invisibile magis. Hinc exclamat David: Nox illuminatio mea in delitiis meis. Rectius de Deo loquimur negando et referendo quam affirmando. — De Lumine c. XII p. 1005 a ... quid sit lumen, nullus absolute definit, sed quid non sit, semper argumentatur ... Negationibus igitur comparationibusque quibusdam duntaxat lumen cognoscimus, sicut Deum.

göttliche aber wird geliebt, um gesehen zu werden. Und sehen ist hier nichts anderes als glücklich besitzen. Daher ist es vergeblich und gegen die Ordnung der Natur (!), wenn man glaubt, Gott besitzen und hofft, ihn finden zu können, bevor man ihn geliebt hat[1].

Plotin hätte hier von der ἔκστασις gesprochen, die den Menschen über die Grenzen seines Seins hinaus- und hinaufreißt in die überweltliche Sphäre Gottes. Ficino brauchte das nicht, weil er Gott ganz im Gegensatz zum genuinen Neuplatonismus durchaus immanent gefaßt hat, ihn innerhalb der Welt und das Verhältnis zu ihm der Naturordnung unterworfen sieht. Aber ein neues Element seiner Religiosität, das Aesthetische, tritt uns hier in Verbindung mit der Liebe wie anderwärts mit der Gutheit[2] entgegen. Und jetzt erst wird ganz deutlich, was Ficino unter dem Willen, d. h. der Liebe und der Gutheit versteht. Der Wille, die Liebe ist eine ästhetisch bestimmte Gefühlsregung, die die Erkenntnis und das Handeln begleitet; das Gute ist keine sittliche, sondern eine ästhetische Größe, die genossen werden will. Und eben diesen ästhetischen Genuß verschafft allerdings nicht die erkennende Untersuchung, sondern die Gefühlsbetrachtung. So ergibt sich von neuem der Satz, daß der Genuß, die Lust, in der sich der Mensch des höchsten Guten versichert, schon das höchste Gute selbst sei. Das Gute erhält nicht, sondern wird eine subjektive, nicht ethische, sondern rein natürliche Wertbestimmung des natürlichen Menschen: es wird ihm ein Gut, das höchste Gut seiner menschlichen Existenz. So soll es ihn, wenn er sich

---

[1]) Epist. l. II p. 690 a Humana pulchritudo videtur priusquam amatur. Divina vero amatur, ut videatur ... In hac videre nihil est aliud quam feliciter possidere. Igitur frustra nimium contraque ordinem naturae laborat, quicunque Deum absque singulari eius amore cultuque credit se possessurum vel reperturum sperat antequam amaturum.

[2]) Vgl. z. B. Epist. l. I p. 648 sq. Die sogenannte Oratio ad Deum Theologica: Mirabiles certe mirabilis bonitatis pulchritudinisque tuae radii ... p. 649 a Infinitam pulchritudinem tuam infinite amemus sine anxietate. Infinito rursus bono in aeternum sine ulla satietate fruamur. ibid. p. 616 a Nempe (ut Philosophi omnes definiunt) amor nihil aliud est quam pulchritudinis desiderium. ibid. l. VII p. 890 b.

dieses Gut aneignet, nicht zum sittlich Guten hin umwandeln, sondern ihn gewissermaßen in den Stand setzen, das Leben »von der guten Seite«, d. h. von der angenehmen Seite aus ansehen zu können. Folgerichtig ist dann auch das höchste Übel — der Schmerz, die Unfähigkeit, das Leben in dieser Weise bemeistern zu können [1]. Mit anderen Worten: die Tatsache, daß der Mensch nur dann etwas wirklich richtig leisten kann, wenn er frei und freudig dabei ist, wird aus einem Mittel zum Zweck gemacht. Damit aber geht aller sittliche Ernst verloren [2]. Von Sünde und Schuld weiß Ficino nichts.

Wir haben gesehen, in welchem Sinn man von einem »Voluntarismus« bei Ficino sprechen muß. Wir haben keine eindeutige Größe darin vor uns, sondern merken, daß verschiedenste Antriebe den Renaissancephilosophen zu dieser Stellungnahme gedrängt haben. Eins nur ist bei allen Antrieben gleich: sie entsprangen nicht, wie doch bei Augustin und den Franziskanertheologen, der Notwendigkeit, den ganzen Menschen unter ein sittliches Gesetz oder unter den Willen Gottes zu stellen, sondern durchaus, ob es sich nun um die Vermittlung eines ästhetischen Genusses, ob es sich um die Herrschaft über die Erde oder um die eigene Schöpfertätigkeit im Erkennen oder in der Fortpflanzung handeln mochte, der Überlegung, wie der Mensch am besten und vollkommensten zur Lust an Gott, zur Lust an seinem metaphysisch reinen Selbst gelangen könne [3]. Es ist deshalb genauer von

---

[1]) Epist. l. I p. 646 a Et sicut dolorem semper et ubique propter se fugit et omnia propter ipsum tanquam summum malum, ita voluptatem sequitur propter se, et alia propter ipsam quasi summum bonum.

[2]) In diese Richtung führt auch die Plotin und Duns Skotus folgende Bestimmung des Verhältnisses von Gott zum Guten; nicht Gott kann nur wollen, was gut ist, sondern: es ist etwas darum gut, weil Gott es will. Theol. Plat. l. XVIII c. I p. 389 a Nos siquidem res quia bonae sunt volumus. Hae vero ideo bonae sunt, quia vult eas Deus. Et quo pacto esse, et quando vult fieri, eo solum pacto et momento sunt bonae.

[3]) Epist. l. II p. 684 a Voluntas Deo fruitur magis quam intellectus.

einem anthropozentrisch eingestellten eudämonistischen Voluntarismus, einem auf den unbewußten Willen, auf das ästhetische Gefühl gegründeten Voluptarismus zu reden.

5. Ficinos Auffassung der Religion.

Hier und da versucht Ficino einmal in einer Predigt, paulinische Töne anzuschlagen, wenn er von der gloria Dei und dem größeren Ruhm des Reiches Gottes spricht, um dessentwillen man Gott zu Gefallen leben müsse [1], wenn er in christlich-theologischer Form sagt, daß man Gott um seinetwillen, alles übrige um Gottes willen lieben solle [2], wenn er schließlich ausführt, daß Gott so groß sei, daß wir ihn nicht fassen können, wenn er sich uns nicht geben würde [3]. Im Zusammenhang damit steht der Gedanke, daß der Mensch letzten Endes nicht aus eigener Kraft die göttliche Substanz annehmen könne, sondern dazu einer neuen Kraft, eines neuen von oben kommenden Lichtes bedarf, daß er durch göttliches Tun »gezogen« werden müsse [4]. Es liegt bei der oft ausgesprochenen Vorliebe des Ficino für den Evangelisten Johannes

---

[1]) Praed. De passione Domini p. 477 a Denique fit resolutio, ut Deo placeas, et si quid addendum est, cur placere vellis, adde ad gloriam Dei, ut sit eius imperium gloriosius. Haec ipsa charitas est, propter quam ad gloriam Dei tu non solum contendis illi placere, sed etiam ut caeteri placeant, videlicet amplificandae divinae gloriae gratia.

[2]) ibid. p. 476 b Charitas est amare Deum propter se et caetera propter Deum. Der Ausdruck propter se in diesem Zusammenhang ist von Augustin geprägt worden, um das frui vom uti zu unterscheiden, und von der Scholastik übernommen; vgl. de doctr. christ. I, 4 frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam; Lombard. sent. I d. 1, 2 die Unterscheidung der res quibus fruendum est propter se und der res quibus utendum est als Mittel.

[3]) Praed. De passione Domini p. 477 b Sola tandem charitate Deum consequi possumus. Cum enim ille sit immensus, non possumus illum apprehendere, nisi nobis ille se dederit.

[4]) Theol. Plat. l. XVIII c. VIII p. 401 a sq. Ad hoc autem, ut mens divinam induat substantiam quasi formam, non propria virtute ducitur, sed divina trahitur actione ... opus esse nova quadam virtute, novoque lumine, ab alteriori principio descendente.

mehr als nahe, diesen terminus mysticus »ziehen«[1] auf das johanneische ἕλκειν zurückzuführen[2]. Der Mensch kann sich nicht zu Gott erheben, wenn ihn Gott nicht so zieht, daß er sich erheben kann[3]. An dieser Stelle nimmt Ficino auch die Gelegenheit wahr, die alte irenaeische und athanasianische Frage[4] aufzunehmen: *Cur deus homo* und sie wie jene begeistert zu beantworten: damit der Mensch einmal Gott werden kann[5].

---

1) Die Neuplatoniker gebrauchen ἕλκειν im entgegengesetzten Sinn vom Menschen aus, um die Wirkungsweise des Gebetes zu erklären: es zieht das Wohlwollen der Götter auf uns herab; vgl. Proklus, in Tim. 64 u. 65 p. 149 sq. rec. Schneider 1847 ἕλκοντες τὴν ἀπ' αὐτῶν εὐμένειαν.... θεῶν τὴν εὐποιΐαν εἰς ἑαυτήν κτλ. Gegen diese Anschauung wenden sich Pseudo-Jamblichus de myst. 1,12 p. 40 sqq. rec. Parthey 1857: die durch das Gebet vermittelte Erleuchtung komme αὐτοφανὴς καὶ αὐτοτελής, πόρρω καθέλκεσθαι, weit davon entfernt, herabgezogen zu werden, und Dionysius Areopagita, de div. nom. 3,1 Migne 3, 680 C οὐχ ὡς ἐφελκομένους τὴν ἁπανταχῆ παροῦσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν...; der Schiffer zieht sein Schiff an dem ausgeworfenen Tau an den Felsen heran, nicht umgekehrt den Felsen ans Schiff: das Bild des Ziehens bleibt. Vgl. Hugo Koch S. 185 ff.

2) Johannes 6, 44 Vulg. nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; vgl. 12, 32 Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.

3) De Christ. Rel. c. XVI p. 20 b Non potest autem in Deum surgere, nisi Deus aliquando ita trahat, ut surgat, quemadmodum ante traxerat, ut appetiret.

4) Irenaeus epideix. 37; adv. haer. III, 18, 1; IV, 38, 3 ὑποταγὴ δὲ θεοῦ ἀφθαρσία καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγέννητος. Athanasius, de incarn. verbi c. 54; c.Arianos orat. II, 70; III, 34 Ὡς γὰρ ὁ κύριος ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου τε θεοποιούμεθα κτλ.

5) De Christ. Rel. c. XVI p. 20 b Cur olim Deus homo factus est, ut homo quandoque quodammodo Deus efficeretur. Deus enim quodammodo fieri potest, qui naturali instinctu cupit studetque esse divinus. ibid. c. XIX p. 23 a Proinde quia Deus homini absque medio se coniunxit, meminisse oportet, nostram felicitatem in eo versari, ut Deo absque medio haereamus ... Desinant igitur, iam desinant homines suae divinitati diffidere, ob quam diffidentiam mortalibus seipsos immergunt. Revereantur se ipsos tanquam divinos, sperentque se posse ad Deum ascendere, quandoquidem ad eos dignata est quodammodo maiestas divina descendere. Ament toto pectore Deum, in quem trans-

Wie wenig tief aber diese Gedanken in ihrer Bedeutung in den florentinischen Philosophen eindrangen, daß er ihren folgenschweren Inhalt ebenso wenig erkannte, wie der Katholizismus, der ihn umgab, ersieht man sofort. Was der Ruhm Gottes für Ficino bedeutet, und was es für ihn heißt, Gott um seinetwillen und alles Übrige um Gottes willen zu lieben, zeigt der eine Satz, in dem er sagt, daß man der Lust um ihretwillen und allen anderen Dingen um der Lust willen als dem höchsten Gut folgen müsse [1], zeigt weiter die immer wiederkehrende Behauptung, daß alle Menschen immer und überall Gott um des ewigen Lebens und der Seligkeit willen verehren [2]. Da wird dann doch das »Gott um seiner selbst willen lieben« zu einer leeren Phrase, in der man unter Gott die eigene Unsterblichkeit versteht. Eine Bestätigung dessen ist die Selbstverständlichkeit, mit der Ficino dieselbe Formel, daß Gott den Menschen ziehen müsse, damit er sich zu ihm erheben könne, in der gleichen Frage auf die Natur überträgt: das absolute Sein, das ewige Leben begehren und lieben wir, indem die Natur uns dazu »zieht« [3]. Wenn es schließlich heißt, daß wir den ungeheuer großen Gott nur fassen können, wenn er sich uns gibt, so fährt Ficino unmittelbar danach fort: Gott gibt sich selbst nur einer Seele, die ihm Liebe gibt [4].

---

formentur, qui ob ingentem amorem se mirabiliter in hominem transformavit.

[1]) S. S. 113 A. 1.

[2]) De Christ. Rel. c. I p. 2 b Communi quoque hominum vaticinio religio vera est, omnes namque semper ubique colunt Deum, vitae futurae gratia. Ibid. c. X p. 12 b Innumerabiles homines apud omnes gentes pro Christi nomine se vulneribus certeque morti solius divinae beatitudinis gratia obtulerunt. Theol. Plat. l. XIV c. IX p. 313 a omnes namque semper ubique colunt Deum vitae futurae gratia und viele andere Stellen.

[3]) Theol. Plat. l. XIV c. V p. 306 a esse autem ipsum absolutum, cui nulla privatio miscetur essendi, trahente natura desideramus. Atque sicut sempiternam vitae privationem impellente natura semper horremus, ita sempiternam vitam natura trahente diligimus. Vgl. De Volupt. c. VIII p. 1023 b trahitque sua quemque voluptas.

[4]) Praed. De passione Domini p. 477 b Sola tandem charitate Deum consequi possumus. Cum enim ille sit immensus, non possumus

Die ganze Not der katholischen Religiosität und Theologie spricht daraus, die einerseits ein Gefühl von der Alleinwirksamkeit Gottes und der Unbedingtheit seines Gnadenwirkens besaß, andererseits aber in pädagogischer Absicht das sittliche Streben, das sie durch diese Annahme gefährdet sah, nicht unterdrücken wollte und deshalb die habituale Gnade nicht nur erst in dem verdienstlichen Tun des Menschen lebendig werden sah, sondern sie sogar bei den Franziskanern vom meritum de congruo, vom Tun, was man eben tun kann, abhängig machte.

Man sieht, wie diese Zwiespältigkeit der katholischen Theologie auch in der des Ficino wiederkehrt. Hier war ein Punkt, wo der angebliche Platoniker das angebliche Christentum verstand, weniger von ethischen Erwägungen als vom Bewußtsein menschlicher Würde getrieben. Man ist aber doch überrascht, wenn man den Gedanken, der geheim und kaum jemals bewußt hinter jeder katholischer Religionsübung stand, mochte sie in geistigster Kontemplation oder in rohestem Verdienstglauben bestehen, bei Ficino in einem Brief an Lorenzo in grober Deutlichkeit ausgesprochen findet: Gott selbst ist feil. Ficino scheint eine Ahnung davon gehabt zu haben, was er damit an »Fluchwürdigem« sagt, aber er wendet sich entschlossen gegen diese Ahnung und beschwichtigt sich durch die Behauptung des Gegenteils: »Was wahr ist, ist nicht fluchwürdig, denn nichts ist heiliger als die Wahrheit.« Gott selbst ist feil. Aber mit welcher Münze kann man ihn kaufen? Mit der, mit welcher er selbst die anderen kauft, mit freigebiger Liebe gegen die Armen. Durch die Tugend allein erkaufen wir ihn, durch die wir ihn, der allen alles gibt, allein am wahrsten nachahmen [1]. Nicht einmal ein Rechtsverhältnis, wie es

illum apprehendere, nisi nobis ille se dederit. Non dat ille seipsum, nisi animo charitatem danti.

[1]) Epist. l. I p. 624 b Dicam mi Laurenti quod sentio, et si forte videtur execrabile dictu, sed revera non est execrabile quod est verum, nihil enim sacratius veritate. Dicam ergo quod sentio libere. Deus, Laurenti, Deus ipse venalis est. At quo nummo potissimum Deus emitur? Quo ipse caeteros emit, hoc est charitate quadam in pauperes liberali. Deus enim amore immenso gratis largitur omnibus omnia,

seit Tertullian in der katholischen Kirche zwischen Gott und dem Menschen statuiert worden war, auf Grund dessen der Mensch wenigstens gewisse Mindestforderungen Gottes erfüllen mußte, um dadurch das Anrecht auf Belohnung und auf einen Platz im Himmel zu erwerben, ist hier gedacht worden. In einem solchen Rechtsverhältnis erschien doch Gott immer als der Schöpfer und strenge Richter, dem gegenüber der Mensch verpflichtet war, wenn er sich auch durch Häufung von Verdiensten, die Gott anerkennen mußte, eine relativ freie Stellung vor dem höchsten Richter schaffen oder wenigstens, indem er Gott an die seiner unbedingten Herrschermacht entsprechende Milde und Barmherzigkeit erinnerte, ihn durch diese Spekulation auf seine Großmut gewissermaßen zwingen konnte, zu vergeben.

Nichts davon bei dem Humanisten. Wie er sich mit seinen Freunden Lorenzo dei Medici, Nicolo Michelozzi, dem Venetianer Bernardo Bembo, Giovanni Cavalcanti tändelnd romantisch-spielerische Liebesbriefe schreibt [1], so ist ihm auch sein Verhältnis zu Gott eine Freundschaft zwischen Gleichgestellten [2]. Wie er von litterae amatoriae spricht, so von religio amatoria; die Liebe soll religiös verklärt sein, die Religion soll von einem schwärmerischen Gefühl getragen

solisque dat pauperibus. Nam omnes ... omnino inopes sunt ad Deum. Merito hac sola virtute Deum emimus, quoniam hac sola eum verissime imitamur.

[1]) Vgl. z. B. Epist. l. I p. 606 a sqq.; p. 628 a sqq.; p. 635 a, 639 a; l. V. p. 764 b sqq. usf.

[2]) De Christ. Rel. c. XIX p. 23 a Proinde quia Deus homini absque medio se coniunxit, meminisse oportet, nostram felicitatem in eo versari, ut Deo absque medio haereamus et quia inter aequales amicitia est, dum consideras Deum quodammodo se homini adaequasse, neque amicitiam Dei erga te negare neque tuam erga Deum deserere debes. Augustin (vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. d. Berl. Akad. 1922 Nr. 4, S. 28) hat den Begriff der amicitia in die abendländische Theologie eingeführt. Die Hochscholastik benutzt ihn dann als festgeprägten, wohl der exegetischen Literatur entnommenen Ausdruck, hat Belege aus der lateinischen Bibel zur Hand (Joh. 15, 14 f.; Luc. 12, 4, auch 11; 5 ff.; u. a.), stützt sich aber inhaltlich vor allem auf die Ausführungen des Aristoteles über die Freundschaft Ethic. nic. lib. VIII u. IX, die sie auf das Verhältnis des Menschen zu Gott über-

werden [1]. Wie man den Freund dadurch zur Liebe zwingt, daß man selbst ihm zündende Liebe entgegenbringt, so muß man es auch Gott gegenüber tun [2]. Und Gott selbst ist auch wie der Freund auf unsere Verehrung, auf unsere Liebe angewiesen, er braucht sie, aber kein Wesen außer dem Menschen bringt sie ihm entgegen [3]. So ist es nur natürlich, daß sich zwischen ihm und dem Menschen als dem ihm verwandtesten Geschöpf eine gegenseitige Freundschaft entwickelt, deren Ziel Lebensgemeinschaft ist [4].

---

trägt. Thomas, S. Th. II, 1 qu. 65, a. 5 charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit »mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua«. ... S. Th. II, 2 qu. 23 a. 1 cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. II, 2 qu. 26 a. 1: dilectio charitatis tendit in deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur. — Hier steht freilich amicitia als Gegensatz zu Sünde und Verwerfung in anderem Zusammenhang und hat daher auch einen anderen Sinn als bei Ficino.

[1]) Epist. l. I p. 616 b Mitto ad te amorem quem promiseram. Mitto etiam religionem, ut agnoscas et amorem meum religiosum esse et religionem amatoriam. Sane ita natura comparatum est, ut neque amor honestus sit nisi religiosus, neque religio vera nisi amore suscepta. Ibid. p. 617 Amicitia illa stabilis quae a Deo conflatur. l. III p. 712 a Amicitia vera est quam religio vera conciliavit. l. IV p. 752 a Amicitia inter homines nisi afflante Deo conflari non potest. l. V p. 766 b usf.

[2]) Epist. l. III p. 720 a Unicus est vitae custos, amor; sed ut ameris, ama. l. IV p. 746 b Quando divino afflante spiritu amor accenditur, semper amante altero redamat alter, saepe altero cogitante, idem cogitat alter. l. XII p. 975 a si vis amari ama.

[3]) De Christ. Rel. c. I p. 2 a sq.; c. IV p. 4 a sq.; Theol. Plat. l. XIV c. IX p. 312 b sq.; Praed. prima, pars I p. 463 a Praeterea, si homo ... est animalium perfectissimus, per eam praecipue partem facultatemque perfectissimus est, quam habet ipse propriam, caeteris animantibus nullo modo communem. Haec vero sola religio est.

[4]) Theol. Plat. l. XIV c. VIII p. 312 a Si intellectus natura amat Deum tanquam ipsum verum bonumque, ac Deus et amat intellectum, praesertim pium, tanquam ipsi cognatissimum, et redamat tanquam amantem, fit ut naturalis quaedam inter eos sit amicitia. Amicitiae finis est vitae communio. Potest ergo Dei vita intellectui communi-

Denn Freundschaft ist nichts anderes als gegenseitige Liebe[1]. Nicht durch Gottes Güte bezwungen muß der Mensch Gott in dankbarer Verehrung anhängen, sondern umgekehrt der Mensch zwingt, indem er Gott liebt, Gott, ihn wiederzulieben. Es steckt freilich der Gedanke darin, daß Gott nicht mit toten Werken, an denen der Mensch innerlich nicht beteiligt ist, gewonnen werden kann, wie der Mensch überhaupt sich nichts ohne innere Beteiligung aneignen kann. Ficino erkannte richtig, daß es im Wesen der Liebesbeziehung liegt, daß sie durch nichts erzwungen, sondern nur durch sich selbst »erkauft« werden kann[2]. Sie ist in höchstem Grad eine freiwillige Bewegung, aber gleichzeitig auch im höchsten Maß notwendig in sich[3].

Indem aber dieser Gedanke nicht von Gott aus gedacht wird, so daß Gott die Liebe des Menschen als unbedingte Pflicht fordern könnte und müßte, sondern vom Menschen aus, dem dann — wie es jedem idealistischen Humanismus geht und immer wieder gehen muß — eine Verpflichtung Gott gegenüber schon als eine Verkürzung seiner Freiheit und eine Gefährdung der Reinheit seiner Hingabe erscheint, wird strenggenommen der Gottesbegriff als solcher aufgehoben.

Gott ist ein Ding unter anderen, zwischen denen der Mensch wählen kann. Und er wählt sich das Objekt seiner Hingabe nach Opportunitäts- und Utilitaritätsrücksichten. Er kann Geld lieben, gut; aber das sollte er eigentlich nicht, denn das Geld kann ihn ja nicht wiederlieben. Wieviel besser

---

care [lies: communicari], ea videlicet ratione qua amatur ab illo. Siquidem talis est amicitiae finis, qualis est amicitia, atque contra.

[1]) Epist. l. II p. 695 a ... nihil enim aliud est amicitia quam mutuus amor, stabili quadam id est, honesta consuetudine confirmatus. Vgl. Aristoteles (S. 118, A. 2).

[2]) Epist. l. I p. 635 a Amorem autem cum in libera voluntate sponte nascatur, ideoque sit liber, nullo unquam pretio aut emitur aut venditur, nisi seipso ...

[3]) Epist. l. III p. 718 b Nulla vel necessitas magis voluntaria vel voluntas necessaria magis quam amatoria. ibid. l. V. c. 777 a sq. Nihil magis vel necessarium vel voluntarium est quam amor. Der Begriff necessitas voluntaria ist wieder Augustin entnommen, vgl. de perf. iust. hom. ratiocin. 9; Migne 44, 296. ep. 127, 8; II, 28, 10 Goldbacher.

und vorteilhafter ist es, einen anderen Menschen zu lieben! Für die eine Seele, die man ihm hingibt, empfängt man zwei zurück, die seine und die eigene, die sich in seiner befindet. Aber weiter, wie ehrbar (honestum) [1] und nützlich es scheint,

---

[1]) Das honestum, das in der abendländischen Kulturgeschichte von dem aristotelischen καλόν an bis zum honnête der Aufklärung, zum »honnêten Mann« des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert und zur honesty (und zum honourable) heutiger englischer Wertschätzung als sittliche und gesellschaftliche Norm eine nicht leicht zu überschätzende Rolle gespielt hat, beherrscht auch die ethischen Ausführungen Ficinos, der es seinerseits an den Humanismus weitergegeben hat. Es steht bei ihm in der überlieferten Gegenüberstellung honestum-turpe De Voluptate c. VIII p. 1022; Theol. Plat. l. XIV c. X. p. 316 b; Epist. l. I p. 626 b; In convivium Platonis ... comm. c. IV, t. II p. 285 b usw., dann aber auch in allen nur möglichen Zusammensetzungen De Volupt. c. III p. 1015 honestis actionibus; Epist. l. III p. 722 b honeste iusteque agimus; l. IV p. 732 b; l. VII p. 827 a ... Honesta ... ac vehemens ... exactio; l. VIII p. 906 b, p. 912 a honestiores ... actus. Epist. l. I p. 603 a amatorium ... Platonicum illud quidem et honestum, non Aristippicum et lascivum; p. 605 b ut honestissimam ... excusationem facerem; p. 611 a honesta libertas; p. 619 b diligentiae honestatique confidis; p. 626 b nihil in terris honesto sacerdote pulchrius esse, turpi vero nihil turpius; p. 631 b honestam voluntatem; p. 632 b ad honestam sanctamque vitam; p. 640 b opera honesta; p. 642 a doctrinae et honestatis exemplar; l. II p. 695 a honesta consuetudine; l. IV p. 738 a honestis exhortationibus; p. 741 a [civitas] honestae magnitudinis; p. 743 a honeste mori; p. 752 b honestis amicitiae vocabulis; l. V p. 760 b honestum negotium; l. VII p. 825 b honesta silentii diuturni purgatio; l. X p. 937 b honestus .. locus; l. XII p. 984 a honesti amoris et amicitiae firmae author; Theol. Plat. l. IX c. III p. 201 a contemplationis honestatisve gratia; ibid. l. XIV c. VII. p. 308 a gaudiumque in solis intelligentiae honestatisque thesauris re vera consistere; ibid. c. X p. 318 a Dei honestique gratia labores et mortem subire usf. Die Beispiele zeigen deutlich in den Briefen eine fortschreitende Entleerung des Begriffes.

Daneben tritt der in der Aufklärung und im Idealismus so wichtig werdende Begriff der humanitas. Zunächst noch als Gattungsbegriff = humana species. Aber schon damit gewinnt Ficino durch eine geschickte Verbindung mit dem antiken Bild vom Volk als einem Leibe die Möglichkeit, allgemeine Menschenliebe zu fordern. Epist. l. I p. 619 b. Jeder Mensch muß die anderen als Glieder desselben Körpers lieben. Singuli namque homines sub una idea et in eadem specie sunt unus homo. Von hier ist dann kein großer Schritt mehr nötig, um dem Wort Humanität neben dem logischen auch einen ethischen Sinn zu geben. So finden

einen des Wohlwollens würdigen Mann zu lieben, so notwendig und beglückend ist es, Gott zu lieben, den ersten Ursprung der Liebe und Schönheit, ohne dessen Wärme niemand etwas lieben, ohne dessen Pracht nichts geliebt werden kann [1].

Der Mensch entscheidet also lediglich seinem Vorteil folgend die Frage, nach welcher Seite er seine Zuneigung wenden soll. Ob nun dieser Vorteil materieller oder ideeller Art ist: wenn der Gottesbegriff in eine solche Betrachtungsweise hineingezogen wird, muß er zerstört werden; denn ein Gott, dessen Wesen nur darin besteht, daß er dem Menschen eine Versicherung eigener Hoheit und Würde und größtmöglichen Glückes ist, ist kein Gott mehr. Der Glaube an einen solchen Gott ist der Glaube an das eigene bessere Selbst, das ewig unberührt von aller Sünde bleibt. Das Vertrauen zu ihm ist ein Vertrauen zu den eigenen göttlichen Kräften. Die Liebe zu einem solchen Gott ist nichts als Selbsterhaltungsliebe [2]; der Humanismus merkt nicht, daß ihre Reinheit in

---

wir es dann auch öfter neben Milde und Güte Epist. l. IX p. 927 b Tuae ... humanitatis erit amico ... opitulari; l. X p. 942 b modestiam, humanitatem, clementiam; l. XI p. 952 b Iustum quidem, sed et humanum est beneficium praestare merentibus; p. 956 b tua ... incredibilis humanitas et clementia. Auch dieser Ausdruck unterliegt schon einer Verwässerung Epist. l. X p. 941 a Artes vero Latinae sunt ... Latinae literae, liberalesque humanitatis artes, ac ipsa in primis humanitas. l. IX p. 928 a Epistolam humanitatis et elegantiae plenam ... Es darf hier wohl angemerkt werden, daß Ficino auch das ciceroneanische suum cuique tribuere (De officiis 1, 5) gern verwendet. Theol. Plat. l. VIII c. III p. 183 a; Epist. l. I p. 635 b; p. 640 a., l. VI p. 790 b, l. XI p. 959 a.

[1]) Epist. l. IV p. 760 b (vgl. l. V p. 766 b) Rursus quam honestum utileque videtur diligere virum, benevolentia dignum tam necessarium est atque beatum amare Deum, primam amoris pulchritudinisque originem, sine cuius calore nullus amare potest, sine cuius splendore nil potest amari.

[2]) Luther sprach in solchem Fall von einem Deum diligere amore concupiscentie und von geistlicher Unzucht; man vgl. etwa Römerbrief (Ficker) II, 139, 207 diligere autem eum [scil. Deum] propter dona et propter comodum est vilissima dilectione i. e. concupiscentia eum diligere. II, 217, 18 ff. qui sibi sancti videntur et Deum amore concupiscentie diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter

diesem Fall unendlich viel ärger bedroht ist, als wenn sie als Pflichterfüllung einem fordernden Gott gegenüber gedacht wird, ja, daß sie gerade in diesem Fall schon aufgegeben ist [1].

Vielmehr ist Ficino froh, durch kräftige Inanspruchnahme eines nicht immer feinen Eudämonismus die Zugehörigkeit des Menschen zur Sphäre des Göttlichen nachweisen zu können. Er selbst sieht diesen Weg als den einzig gegebenen an, um zur Überzeugung von der Göttlichkeit des Menschen gelangen zu können. Würde der Mensch je irdische Güter aufgeben, wenn er nicht himmlische dafür erhielte? Diese gerade sind es ja, die ihn zur Verehrung Gottes bewegen. Weshalb sollte er die Mühen und Plagen, die aus ihr nicht selten für das irdische Leben entstehen, sonst auf sich nehmen [2]?

Die natürliche Freundschaft mit dem weisesten und glückseligsten Wesen kann den Menschen nicht elend, sondern muß auch ihn glücklich machen. Die Lebensgemeinschaft mit dem unsterblichen Gott zeigt auch den Menschen als der Unsterblichkeit teilhaftig. Damit hat Ficino endgültig das Ziel erreicht, dem seine Frömmigkeit von Anfang an zustrebte. Und es ist jetzt möglich, zurückschauend und zusammenfassend festzustellen, was für ihn die Religion bedeutete.

---

fugam inferni, hoc est, non propter Deum sed propter se ipsos. C. schol. theol. Th. 22 W. A. I 225, 10 omnis actus concupiscentiae erga deum est malum et fornicatio spiritus.

[1]) Vgl. dazu Holl, Luther 1923 2. u. 3. Aufl. S. 63 f.

[2]) Auf diese Frage kommt und an ihr scheitert jede Religionsauffassung, die in der Gottesliebe nicht zuerst eine unbedingt zu erfüllende Pflicht des Menschen sieht. Theol. Plat. l. XIV c. VIII p. 311 b Itaque homines multi omnia omnes certe quam plurima vitae commoda temporalis abiiciunt Dei amore, vel suspicione vel metu. Deus igitur debet pro temporalibus aeterna tribuere. Nullum vero animalium reliquorum praesentibus abstinet bonis propter futurorum desiderium. Quo fit ut homo stultissimus sit animalium omnis, atque miserrimus, si neque praesenti fruitur vita neque futura. ibid. l. I c. I p. 75 Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine. ibid. l. VI c. II p. 155 a; De Christ. Rel. c. I p. 2 a sq. Epist. l. I p. 630 b Homo sine religione bestiis est infelicior. ibid. p. 643 a; Praed. prima, pars I p. 463 Non foret autem [scil. homo] per religionem perfectus, si per hanc et falleretur, et spe futurorum praesentibus fraudaretur. Vgl. bei Baron a. a. St. S. 161; f. 9.

Wir sind nach allem Dargelegten nicht mehr verwundert, wenn wir ihn die summa seiner Ausführungen einmal in fünf knappen Sätzen so ziehen sehen: Erstens, die Seele kann über die vergänglichen Dinge herrschen und den Neigungen des Körpers widerstehen. Zweitens, sie denkt häufig vieles, ohne dabei auf den Körper angewiesen zu sein. Drittens, sie verlangt natürlicherweise nach dem Ewigen und vernachlässigt oft im Vertrauen auf das Ewige das Zeitliche. Viertens, sie verehrt den ewigen Gott um des ewigen Lebens willen! Kurz, die ganze natürliche Religion ist dem Menschen das sicherste Fundament der Unsterblichkeit. Mit anderen Worten, die Religion (und auch der nebenbei erwähnte Gott) dienen dem Menschen dazu, sich seiner Unsterblichkeit zu versichern [1]. Die anthropozentrische Einstellung Marsilios kann nicht deutlicher und schärfer ausgesprochen werden. Sie ist mit bewundernswerter Konsequenz in seinem ganzen System durchgeführt worden. Die Seele des Menschen mit ihrem Wünschen und Bedürfen steht überall im Mittelpunkt des Interesses und der Erkenntnisse. Und Gott ist in dieser »Theologie« sub specie animae nur ein Mittel für die Seele, um die eigene Hoheit zu erkennen und zu genießen, ein Ausdruck ihrer Unsterblichkeit. Die Verehrung der Seele ist die Verehrung Gottes selbst [2]. Je größer dann der Gottesbegriff bestimmt ist, um so mehr wächst auch die Bedeutung der Seele.

---

[1]) In Plotin. Comm. t. II, p. 707 (vgl. Epist. l. X p. 936 a) Desideras, magnanime Laurenti, brevem tandem longae disputationis summam. .. de immortalitate ... Tibi igitur atque illi pariter haec erit summa, quatuor distincta capitibus. Primo quidem quod anima rebus caducis dominari potest incitamentisque corporeis repugnare. Secundo, quod multa a corporibus separata frequenter excogitat, sive res ipsas attingat per se separatas, sive separet ipsa. Tertio, quod naturaliter aeterna desiderat, ac saepe aeternorum fiducia negligit temporalia. Quarto, quod aeternum colit Deum, vitae sempiternae gratia. Tota denique religio naturalis homini, firmissimum immortalitatis est fundamentum. Der Ausdruck religio naturalis ist wohl hier kaum ohne Rücksicht auf den scholastischen Terminus theologia naturalis gewählt worden. Ein innerer Zusammenhang beider Begriffe muß meines Erachtens angenommen werden.

[2]) Epist. l. I. p. 618 b Cultus itaque animi, Dei ipsius est cultus.

Wird die Religion ganz als Funktion des Menschen angesehen, als Vergewisserung und Genuß seiner Unsterblichkeit in den Menschen gelegt, so muß man sie, wenn man ihr Recht verteidigen will, dem Menschen als von Natur gegeben erweisen. Das sehen wir denn auch Ficino unermüdlich tun, und damit sehen wir ihn auf dem Wege, einen Allgemeinbegriff der Religion zu erheben. Denn der Gedanke der Unsterblichkeit kann nicht als an eine bestimmte Religionsform gebunden erscheinen, er muß allen Menschen zu allen Zeiten zugänglich sein, wenn er wirkliche Geltung haben soll. Aus einem natürlichen Instinkt, oder, wie Plotin sagte, φύσεως ἀνάγκῃ [1], wird der Mensch zur Verehrung Gottes, zur Hoffnung auf die ewigen und zur Vernachlässigung der zeitlichen Güter getrieben [2]. Das ganze Streben nach dem Gottwerden ist unserer

[1]) Enn. V, 5, 12.

[2]) Theol. Plat. l. XIV c. IX p. 313 a Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus Gentibus communem naturalemque intelligo, quo ubique et semper providentia quaedam regina mundi cogitatur et colitur. ibid. c. X p. 317 a Superiori disputatione colligitur, communem ipsam omnium Gentium ad Deum unum religionem, esse humanae speciei admodum naturalem, virtutemque hominis propriam, ideoque excellentissimam. Praed. prima pars I p. 463 a Cum vero etiam [scil. religio] maxime omnium sit communis, et firma, sequitur ut maxime omnium sit naturalis. Et quia instigante Deo, rudibus statim hominibus est inserta, non solum maxime naturalis est, sed etiam divina quam maxime. Epist. l. IV p. 729 b Quoniam vero appetitio ad Deum naturalis a Deo nobis infusa inanis esse non debet ... sequitur esse mentes hominum sempiternas, ut ad sempiternum divinumque bonum, natura desideratum quandoque valeant pervenire ... Ich hoffe gezeigt zu haben, wie die Anlage seiner (Religions-) Philosophie Ficino zu dem Begriff einer communis religio führen muß. Es ist aber keineswegs so, als ob — wie in der sehr wenig tiefdringenden Skizze von I. Pusino, Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen, Zeitschr. f. Kirchengesch. XLIV. Bd., N. F. VII, 4. Heft S. 504 ff. 1925 behauptet wird — Ficino von Anfang an in aufklärerischer Tendenz der christlichen Religion einen Begriff der allgemeinen Religion hätte entgegensetzen wollen; im Gegenteil. Es ist doch ein großer Unterschied, ob man durch die Auffindung einer allen Religionsformen zugrundeliegenden vernünftigen Allgemeinreligion die speziellen Religionen als unnötig erweisen oder eine besondere Offenbarungsreligion durch den Hinweis auf den allen Menschen gemeinsamen religiösen Instinkt stützen will. —

Seele so natürlich, wie den Vögeln das Fliegen. Es ist nicht eine kontingente Qualität irgendeines Menschen, sondern mit der Gattung von Natur gegeben [1]. Wenn der Mensch das vollkommenste Wesen ist, dann muß er sich durch die Eigenschaft vor allen anderen Lebewesen auszeichnen, die ihm eigentümlich ist. Spuren von Vernunfttätigkeit findet man auch bei höheren Tieren. Aber die Religion ist dem Menschen vorbehalten und ihm als seine Eigenart begründend nötig vor allem anderen [2].

In demselben Heft der Z. K. G. S. 625 beschäftigt sich Pusino mit dem Buche Mestwerdts: Anfänge des Erasmus 1917. Auch hier kommt er aus mangelnder Kenntnis zu falschen und darum völlig ungerechtfertigt harten Urteilen. Er wirft Mestw. »grobe Fehler« vor — »da z. B. wo er *das religiöse Moment bei Fic.* durch *Zurücklenken zur Scholastik* erklärt« (S. 25). — Ein solcher Ausdruck ist immer nur nach reiflicher Überlegung und mit besten Gründen zu verwenden. Er ist hier, einem wehrlosen Toten gegenüber, dessen wertvolle Arbeit erst kürzlich wieder ein so berufener Kritiker wie Gerh. Ritter, Studien zur Spätscholastik II, 13, anerkannt hat, um so weniger angebracht, als die Kritik völlig unberechtigt, ja durchaus falsch ist. Weshalb spricht Pus. übrigens immer (wie leider auch W. Goetz in seinem Artikel »Ficino« in RGG² II Sp. 578) von »den Kommentaren zu den Episteln des Apostels Paulus«? (S. 516 ff., bes. S. 519 »die Kommentare zu den Episteln Pauli selbst werden von Fic. ganz im Sinne der „allgemeinen Religion" geführt«). Er kann nur sehr flüchtig hineingesehen haben. Mestwerdt hat (vgl. S. 33 ff.) schon richtiger als er das Verhältnis Ficinos zur Scholastik gesehen, wenn er auch wieder den trotz der subjektiven Bindung an die Autorität der kirchlichen Lehre objektiv neuen Ausgangspunkt der Philosophie des Ficino nicht bemerkt. Dazu ist auch er zu wenig systematisch interessiert. Vgl. oben S. 151 ff. die Ausführungen über den Römerbriefkommentar des Ficino.

[1]) Theol. Plat. l. XIV c. I p. 299 a Totus igitur animae nostrae conatus est, ut Deus efficiatur. Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum. Inest enim hominibus omnibus semper ubique, ideo non contingentem alicuius hominis qualitatem, sed naturam ipsam sequitur speciei.

[2]) Theol. Plat. l. XIV c. IX p. 312 b sq.; De Christ. Rel. c. I p. 2 a; Praed. prima pars I p. 463 a Praeterea, si homo ... est animalium perfectissimus, per eam praecipue partem facultatemque perfectissimus est, quam habet ipse propriam, caeteris animantibus nullo modo communem. Haec vero sola religio est. Nam et rationis cuiusdam vestigia quaedam sagaciores bestiae videntur habere, nullum religionis indicium.

So muß sich Ficino auch gegen die Ansicht wenden, die Religion sei von Menschen erfunden und von Gesetzgebern verwendet worden, um das Volk gefügig und gehorsam zu machen. Alles menschliche Machwerk unterliegt schnellster Veränderung und Zerstörung. Alle menschlichen Gesetze haben nur relativen Wert, sind doch zur selben Zeit bei verschiedenen Völkern ganz verschiedene Gesetze in Wirksamkeit, und was hier als ehrenvoll gilt, wird dort als schändlich angesehen. Was aber ist älter als die Religion, was ist weiter verbreitet? Bevor es Staaten, bevor es feste Wohnsitze gab, übte die Religion ihre Macht aus, und die im Wald zerstreuten Menschen verehrten Gott, und auch die Gesetzgeber selbst fürchteten göttliche Wesen [1].

Wenn einmal der Inhalt der Religion dahin angegeben wird, daß immer und überall eine gewisse Vorsehung als Königin der Welt gedacht wird [2], so liegt dieser sehr blassen und vagen Aussage der Gedanke des Neuplatonismus zu Grunde, der in der πρόνοια das Wirken der Gottheit in der Hauptsache bestimmt sah [3]. Eine neue Seite ergibt sich daraus für den Reli-

---

[1]) Theol. Plat. l. XIV c. X p. 316 b Sed nunquid quod secundo afferunt loco (scil. Lucretiani) divinorum veneratio a consiliis hominum nascitur, et civilibus institutis? Nequaquam. Dici enim non potest quam cito hominum inventa mutentur, etiam vera, ne dum falsa et simulata. Omnia hominum instituta brevi tempore in contraria instituta mutantur. Contrariae quoque eodem in tempore leges diversis sunt Gentibus, et quae aliis turpia, aliis honesta censentur. Quid autem religione antiquius? Quidve amplius? Neque hanc invenerunt conditores legum ad populos coërcendos. Nam ante civitates et domos viguit in orbe religio et homines sparsi atque sylvestres Deum coluerunt, et iidem ipsi latores legum numina timuerunt.

[2]) Theol. Plat. l. XIV c. IX p. 313 a Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus Gentibus communem naturalemque intelligo, quo ubique et semper providentia quaedam regina mundi cogitatur et colitur.

[3]) Man vgl. Plotin, Enn. III, 2, 6—18. 3. Proclus, de decem dubitationibus circa providentiam; de providentia et fato, ed. Cousin; Dionysius Areopagita, De div. nom. 9, 5 Migne 3, 912 D ἐπειδὴ πᾶσι προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι; 9, 9 Migne 3, 916 C τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὸν θεὸν καὶ συνέχειν τὰ πάντα, καὶ παντοίως πάντων προνοεῖν, καὶ τὸ παρεῖναι πᾶσι τῇ πάντων ἀσχέτῳ περιοχῇ καὶ ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα

gionsbegriff Ficinos nicht, denn die Erkenntnis der ewigen Vorsehung ist ihm ja nur ein Zeichen der ewigen Kraft des Menschen. Dagegen ergibt sich als eine notwendige Folgerung aus seinem Religionsbegriff der Toleranzgedanke. Unter verschiedenen Ideen können wir den göttlichen Geist genießen, auf verschiedenen Pfaden ihm nachspüren [1]. Genug, daß Gott immer und überall verehrt wird. In welchen Formen sich diese Verehrung äußert, ist dabei von nebensächlicher Bedeutung. Vielleicht sollte gerade die Varietät der Kulte eine besondere Zierde des Kosmos sein [2].

Wenn die Religion in Verbindung mit dem Gottesgedanken gedacht wird, ergeben sich von selbst die augustinischen Formeln. Ihr Ziel ist der Genuß Gottes, ihr Wunsch

---

πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις. De coel. hier. 4, 4; 9, 4 Migne 3, 261 B D μίαν εἶναι τῶν ὅλων πρόνοιαν...

[1]) Theol. Plat. l. XV c. XIII p. 345 b Sub variis ideis frui possumus mente divina, per varia vestigia illam investigare, variis ad hunc finem callibus proficisci... Itaque variorum animorum intellectuales oculos et affectus diversis temperavit modis, ut diverso tramite ad diversas multiplicium divinorum honorum possessiones proficiscamur.

[2]) De Christ. Rel. c. IV p. 4 a Nihil Deo displicet magis quam contemni, nihil placet magis quam adorari... Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari: forsitan vero varietas huiusmodi ordinante Deo decorem quendam parit in universo mirabilem. Regi maximo magis curae est revera honorari, quam aut his aut illis gestibus honorari. — Diese Toleranz vermißt man indes dort, wo sich Ficino mit Juden oder Mohammedanern auseinandersetzt De Christ. Rel. c. VIII, c. XXXV sqq., oder wo er Matthias von Ungarn im Oktober 1480 zum Krieg gegen die Türken, die dira et immania monstra auffordert Epist. l. III p. 700 a (hier war allerdings am 11. August 1480 ein Einfall der Türken in Otranto vorausgegangen) oder Karl VIII. von Frankreich, als er 1495 zur Obedienzleistung nach Italien kommt, zum Kreuzzug ad domandos Turcas et ad sanctam Jerusalem... vindicandam zu reizen versucht Epist. l. XII p. 985 a. — Interessant ist De Christ. Rel. c. XII p. 17 b Mahumethenses Christiani quodammodo esse videntur, quamvis haeretici, Arrianorum Manichaeorumque sectatores... seine Vorausnahme der These von Herrmann und von Harnack: Muhammedanos rectius quam Manichaeos sectam Christianam esse dixeris: vgl. De Apellis gnosi monarchica. Theses. VIII.

ständiger Genuß [1]. Dann ist dieses letzte Ziel erreicht, wenn alles natürliche Begehren gestillt ist [2]. Wie es sich für Ficino unmittelbar ergibt, daß, wenn die Seele zu Gott emporsteigt, Gott, wenn anders er gerecht ist, zur Seele hinabsteigen muß, um sie für die erlittene Einbuße an zeitlichen Gütern zu entschädigen [3], daß also die Seele sich Gottes auf diese Weise gewissermaßen versichern kann, so folgt aus derselben Einstellung, daß der wahre Genuß, den die Seele fühlt, nicht darin besteht, daß Gott sich ihr zeigt, — denn das wäre ja ein Akt Gottes, nicht unser Akt —, sondern darin, daß sie sich in Gott verwandelt [4]. Das innerste Streben der mystischen Religionsphilosophie Ficinos, der die Idee des Menschen, der Begriff der Seele, ihrer Kräfte und ihres metaphysischen Wertes, wie sie im Gedanken der »Unsterblichkeit« zum Ausdruck gebracht sind, durchaus im Mittelpunkt des Interesses steht, wird hier aufs deutlichste sichtbar.

Ist Ficino so in allen Fällen darauf bedacht, die Würde des Menschen, der sich selbst sein Glück und seinen Genuß verschafft, herauszustellen, dann muß ihn der Gedanke der Alleinwirksamkeit Gottes, den er in seiner Gotteslehre vertrat, wenn er vom primum agens sprach, das in allen folgenden

---

[1]) Theol. Plat. l. XIV c. X p. 317 a Religio ... Suus finis est frui Deo, suum votum, perpetuo frui. In Epist. Pauli Comm. c. III p. 420b Humanae mentis finem esse frui Deo.

[2]) ibid. l. XIV c. II p. 300 b Finis ergo noster est, per intellectum Deum videre, per voluntatem viso Deo frui, quia summum bonum nostrum est ... neque dicimur finem ultimum assecuti, nisi quiescat totum desiderium naturale. Quare in sola Dei sive cognitione sive possessione ultimus finis consistit humanus, quae naturalem sola terminat appetitum. Epist. l. I p. 648 a Bonum quod totum imples amantium desiderium ...

[3]) Theol. Plat. l. XIV c. VIII p. 311 b Praeterea si animus ad Deum ascendit, cur non descendat quodammodo Deus ad animam? ... Quinetiam dari debet aeternitas menti, quae et transcendit tempus, ac pro Deo aeterno despicit temporalia.

[4]) Epist. l. I p. 647 a Sic in separata mente ipsa, ut ita loquar, fruitio Dei non in eo proprie quod Deus se monstrat menti consistit, hic enim Dei potius quam noster actus est, sed in eo quod mens se convertit in Deum, quod est gaudium.

agentia wirke, und der Gedanke der Vorsehung in eine bestimmte Schwierigkeit bringen, denn selbstverständlich zieht er nicht die Folgerung des Determinismus, sondern will und muß unter allen Umständen an der Willensfreiheit des Menschen festhalten[1]. Es wird ihm nicht schwer, einen Ausweg zu finden, denn die katholische Theologie hat unentwegt seit Augustin an der Lösung dieser Frage gearbeitet. Wenn die Scholastik zwischen der causa prima oder finalis und den causae

[1]) Sowohl die Annahme der providentia Dei wie die des liberum arbitrium zwingen Ficino, der Astrologie abzusagen. Theol. Plat. l. IX c. IV p. 202 a sqq; Epist. l. IV p. 755 (vgl. Hans Baron a. a. St.). Trotzdem hat er zeitlebens eine unglückliche Liebe zu ihr gehabt und sie in seinem Buch »De vita triplici« um »eine neue Theorie vom Wesen des melancholischen Temperaments« bereichert, die von Agrippa von Nettesheim aufgenommen wird und in der Melancholie Albrecht Dürers einen deutlichen Ausdruck gefunden hat (vgl. Franz Boll, Sternglaube und Sterndeutung, 1926[3] S. 37. Panofsky u. Saxl, »Dürers Melencolia I«; Studien der Bibliothek Warburg II 1923, S. 32—48). Angelo Politiano gegenüber verteidigt Ficino das Astrologische in seinem Buche De vita damit, daß man ärztlicherseits alle Mittel, die etwa helfen könnten, heranziehen müsse Epist. l. XII p. 982 a. In der Praedicatio de stella Magorum, cuius ductu pervenerunt ad Christum ... p. 478 a schildert er genau die astronomischen und astrologischen Verhältnisse zur Zeit Christi, stimmt aber schließlich der Auffassung des Origenes zu, daß die stella non causa Christi, sed signum sei p. 480 a. Die Religion, insbesondere das Christentum, hängt nicht von den Sternen ab, sondern wird durch die Autorität der Propheten und Sibyllen geweissagt. Epist. l. VII p. 819 a sq; De Christ. Rel. c. IX c. XXIV sqq. Ficino deutet die astrologischen Termini allegorisch um, so daß Sol für Deus steht, Luna für animi et corporis motio continua, Mars für celeritas, Saturnus für tarditas, Jupiter für lex, Mercurius für ratio, Venus für humanitas, Epist. l. V p. 779 a. So sollen die Planetenkonjunktionen nicht Vorgänge im Makrokosmos, sondern im Mikrokosmos bedeuten: »In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne« ... maior admodum est ille coelo qui te fecit, maior coelo eris et ipse ... Non enim sunt haec (scil. stellae) alicubi nobis extra quaerenda, nempe totum in nobis est coelum, quibus igneus vigor inest et coelestis origo ibid. p. 778 b; ... de fatali prosperitate, quam a stellis, quae extra nos sunt plerumque sortimur, ac etiam de libera felicitate, quam pro arbitrio a stellis quae in nobis sunt adipiscimur ibid. p. 779 b. Ganz hat er sich freilich nie von astrologischer Mystik freimachen können, wenn er gelegentlich auch scharfe Worte dagegen findet. Epist. l. IV p. 746 a Quantum Astronomi metiuntur, tantum Astrologi mentiuntur.

secundae oder proximae unterschied, so führt Ficino dementsprechend aus, daß Gott das Sein an sich gebe und die anderen Wesen als Verursacher einer bestimmten Seinsform gelten müssen: der Mensch hat das Sein an sich von Gott, das Sein als Mensch aber verdankt er dem Menschen, der ihn erzeugt hat. So tritt der Mensch — und ebenso ist es mit den anderen Lebewesen — als verursachendes Prinzip neben Gott, wird doch das Sein an sich erst wirksam und faßbar in einer besonderen Seinsform. Diese Erkenntnis wird übertragen auf die Tätigkeit des Menschen überhaupt. Thomas sagt einmal, vom eigenen Willen bewegt werden heißt, aus sich, von einem inneren Prinzip bewegt werden. Wenn dieses innere Prinzip wieder von einem äußeren Prinzip abhängt, so widerstreitet das nicht der Tatsache der eigenen freien Willenstätigkeit, d. h. es kann keine metaphysische, wohl aber eine psychologische Freiheit behauptet werden [1]. Mit den Worten des Ficino: die Seele verhält sich zu Gott wie der Mond zur Sonne. Obwohl sie von Gott abhängt, wird sie doch immer durch sich selbst bewegt [2]. Oder, durch die göttliche Providenz wird der freie Wille nicht aufgehoben, sondern gerade bewahrt; denn wenn Gott die künftigen Ausgänge der Dinge vorher weiß, so weiß er auch die Ursachen dieser Ausgänge vorher. Wie ihm unsere Werke bekannt sind, so auch unser Wille, der uns frei zu diesen Werken treibt. Wie er vorher weiß, daß du dies tun wirst, so weiß er auch vorher, daß du es so, d. h. mit freiem Willen tun wirst. Er zwingt den Menschen höchstens gleichsam zum Guten, so daß er das Gute nicht

---

[1]) S. Th. I qu. 22 a. 3 quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent, quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter secundum conditionem proximarum causarum. I qu. 105 a. 4 moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio.

[2]) Theol. Plat. l. III c. I p. 116 a Anima vero sola sicut Luna ad Solem, ita se habet ad Deum. Quapropter nihil obstat quin anima a divinis descendat capiatque divina et tamen per naturam propriam moveatur, semperque moveri possit et vivere.

nichtwollen kann. Welchen Weg sich der Mensch dann aber aussucht, um zum Guten zu gelangen, das steht ihm frei [1].

Mit diesem letzten Satz entfernt sich Ficino von der kirchlichen Anschauung, die gerade darin die Freiheit des Menschen sah, daß er, liber in malis, dem Guten absagen und sich dem Bösen zuwenden könne [2]. Für die Tatsachen des Bösen, der Sünde, der Schuld hat Ficino gar kein Verständnis. Ihm ist das malum, ganz neuplatonisch, nur das Übel, das nun einmal mit dieser Welt gegeben ist, die Krankheit, das Verderben, die sich in diesem irdischen Dasein des Menschen bemächtigen und gegen die er eine Medizin in der Gottesverehrung sucht [3]. Was Ficino unter »Sünde« versteht, das ist, ob es nun aus Unwissenheit oder allzu großer Liebe zum

---

[1]) Theol. Plat. l. II c. XIII p. 111 b sq. Neque tolli putat per divinam providentiam nostri arbitrii libertatem, imo servari ... Item sicut in praescientia Dei, futuri scripti sunt rerum eventus, ita et eventuum causae modique agendi. Et sicut opera nostra nota sunt Deo, ita et nostra voluntas, quae nostrorum est operum causa et modus liber agendi. Sicut enim praevidet te id facturum, ita praevidet te ita, i. e. voluntarie libereque facturum ... quoniam Deus naturarum omnium temperator cuique rei conservat non subtrahit naturam quam dederat ... Quoniam vero motor primus praevalere debet et dominari, ideo sic animos (ut Plato vult) quasi cogit ad bonum, ut bonum ipsum nolle non possint... Animus igitur necessario fertur ad bonum. At quia Deus debet naturam animo propriam reservare, ideo iudicium ipsi relinquit liberum per quod de agendis suo more consultet, atque e multis sibi propositis aliud alio melius iudicet ... Vgl. das von Baron aufgefundene Werk f. 10^5 (bei Baron a. a. St. S. 161). Ein andrer Gedanke ibid. l. IX c. IV p. 205 a Aut necessitate aliqua cogitur, qui dum propter pietatem libenter cum divina voluntate consentit, illa etiam quae necessaria sunt, terribiliaque videntur, voluntaria efficit atque levia?

[2]) Man vgl. z. B. Augustin, c. duas ep. Pel. I, 3, 7; II, 5, 9 usf. Vgl. zum Ganzen: Seeberg, Dogmengeschichte Bd. II^3 S. 534 ff.; $III^{2\,3}$ S. 360 ff.

[3]) Epist. l. IV p. 729 b Quamobrem non reperitur usquam contra terrenos morbos medicina sufficiens, praeter amorem cultumque divinum. p. 730 a Sic [lies: Si] hoc solum languore laboraremus aut illo, forte hic nobis medicus sufficeret aut ille. Sed pestis nostra est omne malum. Ergo teriaca [lies: theriaca] nobis est omne bonum. Morbus noster est inexplebilis appetitus, et continua perturbatio, medicus ergo est nobis immensum bonum et aeterna tranquillitas.

Körper oder — ein Grundgedanke katholischer Ethik und Pädagogik taucht da plötzlich auf — auf allzu geringem oder allzu großem Vertrauen auf die Unsterblichkeit (sie steht voran!) oder die göttliche Güte hervorgegangen ist, nicht weiter verwunderlich und immer zu entschuldigen. Wie kann man in dieser finsteren Welt, an diesem Ort des Todes und der Bosheit leben, ohne daß man einmal sündigt, d. h. in die Irre geht. Um sich wieder zurechtzufinden, hat Gott verschiedene Strafstufen zur Läuterung eingerichtet, und den, der endlich durchgefunden hat, erwarten eine überreiche Zahl von Belohnungen [1].

Von hier aus ist es auch zu verstehen, wenn Ficino immer wieder in seinen Briefen betont, daß dem Reinen alles rein sei, daß das Innere nicht vom Äußeren, sondern umgekehrt das Äußere vom Inneren abhänge, denn was jeder in sich sei, dazu werde ihm auch, was er von außen aufnimmt [2]. So kann das Schicksal weder dem Bösen Gutes noch dem Guten Böses tun, und ein Bösewicht kann einen anderen Menschen nur dann verletzen, wenn er ihn dazu bringt, ebenfalls böse zu

---

[1]) Epist. l. I p. 615 a Causa peccandi. Cur animi cum divini sunt tam prophane vivunt? Quia domum regionemque habitant prophanam. Alii propter negligentiam vel ignorantiam delinquunt neque mirum id quidem quoad in caliginosa hac mundi face versamur, alii propter nimium corporis amorem, neque id quoque mirum, comes enim est et proles animae, alii quia vel immortalitati vel divinae clementiae diffidunt, quid mirum? Cum in loco mortis malignitatisque vitam ducant, alii quia vel divinae clementiae, vel crastinae emendationi plusquam par est confidunt, tum diffidentia, tum confidentia nimia periculosa est, illa vexat, ista fallit. Summa igitur prudentia est praesenti momento semper uti quam optime possumus. Unicum refugium Deo se frequentissime commendare ... Varios instituit [scil. Deus] sive castigationis sive poenarum gradus atque eos quidem ad bonum vel proprium alicuius vel commune. Gradus autem praemiorum plurimos et uberrimos. Vgl. auch ibid. l. V p. 764 a, 776 b usf.

[2]) ibid. l. III p. 719 b Malo quidem omnia vel bona vertuntur in malum. Bono autem cuncta vel quae videntur pessima in bonum denique convertuntur. l. IV p. 728 Quemadmodum pura mens universo gaudet bono, sic impura malis cunctis affligitur. p. 730 b Non ab externis interna, sed ab internis externa dependent. Qualis in se quisque est, talis cuique sunt quae accipit. p. 736 a, p. 753 a.

werden [1]. Die Welt liegt im Argen, weil wir im Argen liegen, weil wir arg sind. Damals wurde aus dem goldenen Zeitalter ein eisernes, als der Mensch eisern wurde [2]. Alle diese Sätze gehen nicht, wie man sie zuerst verstehen möchte, von dem christlichen Gedanken aus, daß der böse Wille erst die Welt böse mache; sie gehen vielmehr auf die subjektivistische neuplatonische und stoische Ethik zurück, die auf dem Gedanken ruht, daß das naturhaft gedachte Übel in der Welt erst dann über den Menschen Gewalt gewinne, wenn er sich ihm hingibt; solange er ihm aber keinen Einfluß auf sich einräumt, bedeutet es auch keine Macht für ihn [3]. Immer freilich ist es nicht möglich, unberührt vom Übel zu bleiben, immer können wir nicht kämpfen und widerstehen; dann können wir nur uns mit Würde dem Leiden unterwerfen und auf das gerechte Gericht warten [4].

An und für sich liegen diese Gedanken dem Renaissancephilosophen, der die Erde, die Welt mit Bewußtsein als das Königreich des Menschen in Besitz genommen hat, fern. Sie sind ein Zeichen von all dem untereinander verschiedenen und sich widersprechenden Bildungsgut, das in ihm zusammengeflossen ist. Er weiß sie aber auch in sein Denken einzufügen. Einmal auf die Möglichkeit des Menschen, in dieser beschatteten Erde irre zu gehen, aufmerksam geworden, benutzt er diese Erkenntnis — und nähert sich damit wieder der kirchlichen Anschauung von der Willensfreiheit —, um gerade darin, daß der Mensch irren kann, einen Erweis seines

[1]) Epist. l. IV p. 752 a Fortuna neque benefacere potest malis neque malefacere bonis. l. VI p. 795 a Maledicus non aliter te laedere potest, quam si faciat vicissim te maledicum.

[2]) ibid. l. VI p. 194 a, vgl. S. 76 Anm. 1.

[3]) Vgl. Anm. 1 und für den Einfluß der stoischen Ethik besonders die Ausführungen De tolleranda iniuria Epist. l. I p. 616 b sq ... Qui accipit iniuriam, non ab inferente, sed a seipso accipit. Non enim offenditur animus ipse rationalis, qui homo ipse est, nisi iniuriam illam esse sibi malam existimaverit. Die tollerantia wird empfohlen —, weil man keinen besseren Rächer haben kann als Gott!

[4]) Epist. l. V p. 763 b Consultare, pugnare, repugnare non semper valemus, bene autem pati possumus semper et patimur et pati patiendo docemur.

freien Willensentschlusses zu sehen. Elemente, Bäume, Tiere leben unter dem Zwang ihrer Natur, die ihnen jedesmal in derselben Gelegenheit dasselbe Tun vorschreibt. Der Mensch aber wird von seinem eigenen Intellekt, der irren kann, geführt [1]. Was aber der kirchlichen Lehre zu einem Anlaß wird, die Hinfälligkeit und Sündigkeit des Menschen zu erkennen, das wird Ficino zu einer Offenbarung der menschlichen Selbständigkeit und Größe. Er führt es noch deutlicher aus. Man darf von der göttlichen Güte nicht sagen, daß sie etwas Böses tut, wenn sie gestattet, daß Sünden begangen werden, und begangene Sünden bestraft. Denn die Seele nimmt die ihr bestimmte Stufe innerhalb der Weltordnung ein, und ihr kommt freie Bewegung zu. So kann sie zum Besseren fortschreiten nicht so, daß ihre Natur gleichsam duldend von einem anderen gut gemacht wird, sondern so, daß sie selbst tätig sich gut macht. Sie kann sich aber auch zum Schlechteren bewegen, indem sie eine fremde, niedrigere Natur annimmt, aber die eigene dabei nicht wegwirft; und dieser Infektion folgt eine strafende oder reinigende Sühne. Wenn Gott nun diese Sünde erlaubt und bestraft, so offenbart sich in dem Erlauben die wunderbare Vortrefflichkeit des menschlichen Geschlechts, im Strafen aber Gottes unendliche Macht und Gutheit. Wenn die Seele sündigen darf, so zeigt sich darin, daß der Mensch sui iuris, sein eigener Herr ist und nach freiem Ermessen hier so und dort so handeln kann. Wenn Gott die Vergehen bestraft, so gewährt ihm das »Böse« in den Vergehen die Möglichkeit, seine Gerechtigkeit durchzuführen, die er sonst ohne das Vorhandensein eines »Bösen« nicht ausüben könnte [2]. So dienen Ficino auch die Sünde und das Böse

[1]) Theol. Plat. l. IX c. IV p. 202 b sq;. Praed. sec., pars III p. 467a Homines autem et discunt et sua opera variant semper. Unam tamen ab initio naturam habent. Non igitur natura trahuntur ad agendum, sed ipsi consilio suo alias aliter seipsos agunt ... quia elementa, arbores, bestiae, in suis quibusdam motibus, electionibus, artibus nunquam aberrant. Homo vero saepissime ... homo vero ab intellectu proprio, qui errare potest, ducitur.

[2]) Theol. Plat. l. XIV c. X p. 318 b sq. Si Deus et permittit et punit [scil. peccata], in permittendo mirabilis humani generis excellen-

oder richtiger in seinem Sinn das Fehlgehen und das Übel, wo er einmal auf sie stößt, dazu, die Einzigartigkeit und Würde des Menschen zu schildern. Er nimmt sich dabei jede Möglichkeit eines tieferen Verständnisses des malum, das notwendig zu dem Gedanken der Schuld führen müßte, weil er es nicht mit dem Gottesbegriff in Verbindung setzt, sondern nur als die finsteren Schatten dieser Erde versteht, die den Menschen in die Irre führen und dadurch zeitweilig seiner hohen Bestimmung abwendig machen können. Wenn jemals die Erkenntnis einer ernsthaften Verschuldung vor Gott dem Menschen kommen würde, dann wäre allerdings die Sicherheit, mit der er von allen Seiten aus den Mittelpunkt im System des Ficino einnimmt, empfindlich gestört.

Aus der eigenartigen Fassung des Religionsbegriffs bei Ficino ergibt sich auch das Verhältnis, das er zwischen Religion (nicht: Theologie!) und Philosophie setzt. Beide sind Zwillinge [1]. Die rechte Philosophie kann nichts anderes sein als die wahre Religion, die rechte Religion nichts anderes als die wahre Philosophie. Denn beide richten sich durch die Gotteserkenntnis auf die Unsterblichkeit des Menschen [2]. Nur entsprechen sie den beiden menschlichen Kräften Intellekt und Wille, die sich in dem Drang nach dem Erforschen der Ursache der Ursachen und in hingebender Verehrung äußern und in den Menschen seit alters Priester und Philosophen schaffen. Der natürliche Zustand ist, daß Priester und Philosoph in einer Person vereinigt sind, wie das in den klassischen Zeiten der Religion und Philosophie bei den Hebräern, Persern, Brahmanen, Ägyptern, Griechen, Römern und bei den alten Bischöfen der Christen der Fall war, daß also eine von Gottlosigkeit freie Philosophie betrieben werde und eine Religion

---

tia lucet, in puniendo Dei potestas, bonitasque immensa. Si peccare permittitur animus, quis non videat hominem sui iuris esse, ac dominum, suoque arbitrio alias aliter agere? ...

[1]) Epist. l. VII p. 822 b Philosophia et Religio germanae sunt.

[2]) ibid. l. I p. 651 a Si philosophia veritatis sapientiaeque amor ac studium ab omnibus definitur. Veritas autem et sapientia ipsa solus est Deus, sequitur ut neque legitima philosophia quicquam aliud quam vera religio neque aliud legitima religio quam vera Philosophia.

ohne Unwissenheit bestehe. Nach dieser Synthese strebt auch Marsilio Ficino, um so mehr, als gerade zu seiner Zeit die kostbarsten Perlen der Religion oft von Unwissenden »wie von Säuen« in den Schmutz getreten werden [1] und andererseits die Philosophie von unfrommen Menschen gelehrt wird. Jetzt wird auch deutlich, warum Ficino glaubte, mit der Philosophie für die Religion eintreten zu können. Beide gehen ihm in eins zusammen; er treibt weder echte Philosophie, noch pflegt er wahre Religion. Beide fließen für ihn in mystischer Spekulation in einen Strom humanistischen Denkens und Wollens [2].

Schwierig dürfte es für ihn jetzt nur werden, die Besonderheit der christlichen Religion festzustellen und zu erklären, wie und warum er sich von seinem Allgemeinbegriff der Religion aus gerade dem Christentum zuwendet, mit anderen Worten, die Frage nach der Absolutheit des Christentums zu beantworten. Die alexandrinische Überlieferung, die Ficino ohne Bedenken übernimmt, daß die Heiden alles, was sie an wertvollen Lehren und Mysterien besitzen, von den Juden übernommen haben [3], stimmt zwar gut zu der Überzeugung, daß letzten Endes immer und überall dieselbe Wahrheit vertreten worden ist, und liefert anscheinend den Beweis für die Priorität des Alten Testaments, sagt aber eben nichts über die Bedeutung des Neuen Testaments, die Ficino auch den Juden und Mohammedanern gegenüber zu verteidigen hat.

Zunächst nimmt Ficino da den Weissagungsbeweis auf: das Christentum ist seit uralten Zeiten von Sibyllen und Propheten vorausverkündigt worden. Aber er fühlt sich doch sofort genötigt, auf inhaltliche Bestimmungen einzugehen. Die höchste Religion muß auch die reinste sein. So hebt sich

---

[1]) Matthäus 7,6 : denselben Vers verwandte schon Dionysius Areopagita, De coel. hier. 2,5 Migne 3, 145 C οὐ γὰρ θεμιτόν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, εἰς ὕας ἀποῤῥίψαι τὴν τῶν νοητῶν μαργαριτῶν ἀμιγῆ καὶ φωτοειδῆ καὶ καλλοποιὸν εὐκοσμίαν.

[2]) De Christ. Rel. Prooem. p. 1 sq.

[3]) ibid. c. XXII p. 25 b; c. XXVI p. 29 b Gentiles videlicet si qua habuerunt egregia dogmata et mysteria, a Iudaeis usurpavisse.

die christliche über die anderen hinaus, weil sie weder den gemeinen Aberglauben der späteren Juden, des Talmud, teilt, noch die obscoenas fabulas der Heiden oder die Auswüchse des Korans hat, weil sie nicht irdische, sondern himmlische Belohnungen verspricht. Sie steht sittlich über den anderen, weil sie nicht wie Talmud und Koran die Gegner ihres Glaubens und ihrer Sitte zu töten, sondern entweder durch Vernunft zu lehren, durch Gebet zu bekehren oder in Geduld zu ertragen befiehlt [1]. Wie man in unseren Tagen wieder getan hat [2], so sieht auch Ficino schon in der weit größeren Zahl von gelehrten und heiligen Männern, die das Christentum anderen Konfessionen gegenüber hervorgebracht habe, ein Zeichen seiner Überlegenheit [3].

Die Höhe und Reinheit seiner ethischen Begriffe muß man aber vor allen Dingen an seinem Stifter selbst erkennen. So richtet sich die Aufmerksamkeit ganz von selbst auf Christus. Es ist unnötig, auf die korrekte Trinitätslehre, die Ficino bringt [4], näher einzugehen. Wichtiger ist, daß er Christus in der Hauptsache unter dem stoischen Gesichtspunkt des exemplar oder exemplum virtutum sieht, der schon vorher und zur selben Zeit im niederländischen Devotentum, bald danach auch bei Erasmus eine herrschende Rolle spielt: was ist Christus anderes als eine Idee, ein Beispiel der Tugenden,

---

[1]) Praed. sec., pars III p. 469 a; De Christ. Rel. c. VIII p. 11 b Denique si religionis maxime propria est puritas, haec certe divinissima est, quae neque viles posteriorum Iudaeorum superstitiones et spurcissima Talmut deliramenta, neque obscoenas et iniquas Gentilium fabulas, neque terrena praemia, ut leges aliae, sed coelestia pollicetur, neque adversarios fidei legisque suae interfici iubet, quemadmodum iussit Talmut et Alcoranum, sed vel ratione doceri, vel oratione converti, vel patientia tolerari ...

[2]) Man vgl. Friedr. Heiler, Das Wesen des Katholizismus.

[3]) De Christ. Rel. c. XXXV p. 70 a Tanto saltem Christiana lex ceteris excellentior est, quanto et plures docti et doctis aliis semper doctiores eloquentioresque et sanctiores fuerunt qui hanc secuti sunt quam qui alias susceperunt.

[4]) In Epist. D. Pauli Comm. c. II p. 419 b sq.; De Christ. Rel. c. XXXI p. 56 b sq.; Epist. l. II p. 680 b sq.

ein lebendiges, vom Himmel geschicktes moralisches Buch! [1] Die immer wiederkehrende Bezeichnung Christi als eines vitae magister, eines Lehrers des Lebens [2] zeigt, daß diese Betrachtungsweise die Ficino geläufige ist. Durch Lehre und Beispiel kann man auf andere einwirken. Eine vollkommene Lehre, d. h. eine solche, an deren Wahrheit niemand mit Recht zweifeln kann, kann nur von einem Gott verkündet werden. Andererseits kann ein Beispiel nur dann andere Menschen ernstlich anfeuern, wenn sie sehen, daß der, der es ihnen vorführt, ein Mensch ist wie sie. So ist der Übergang zur kirchlichen Lehre gegeben: Christus muß Gott und Mensch gewesen sein [3].

Nun aber entsteht für Ficino eine sonderbare Schwierigkeit. Woraus kann man denn schließen, daß gerade dieser Jesus Christus, dieser arme, ungelehrte Jüngling, Gottes Sohn und Gott gewesen sei? Wie und was hat er denn gesprochen, um seine Zuhörer zu gewinnen? Ist nicht seine

[1]) De Christ. Rel. c. XXIII p. 26 a Christus est idea et exemplar virtutum. Quid aliud Christus fuit, nisi liber quidam moralis, imo divinae Philosophiae vivens de coelo missus et divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta. Praed. prima, pars III p. 464 a Qui [scil. Spiritus sanctus] postquam in baptismis oculis eius [scil. Jesu] auribusque apparuit, mox eius intellectui persuasit, ut in desertum iret ..., ut ... nobis praeberet exemplum, tum in statu perfecto nobis a daemonibus periculum imminere, tum etiam expugnari posse, et quibus repugnaculis expugnari. Epist. l. I p. 632 a ... Socraticorum morum imitatio ad virtutem plures veriusque instruxit, quam Aristotelis de moribus disciplina. Et Christus solus exemplo ad honestam sanctamque vitam pluribus magisque profuit quam verbis Oratores omnes atque Philosophi; vgl. Anm. 3.

[2]) Man vgl. De Christ. Rel. c. IV p. 4 b; c. VIII p. 9 a; Theol. Plat l. XVIII c. X p. 411 b; Praed. sec. pars III p. 468 b; Epist. l. I p. 605 a, 617 a, 626 b, 627 a; l. II p. 691 b; l. III p. 704 a, 708 a, 718 a; l. V p. 762 b; l. VI p. 794 a, 795 a, 808 b; l. X p. 943 a; l. XII p. 979 b.

[3]) De Christ. Rel. c. XXI p. 24 a Est enim institutio duplex: per doctrinam videlicet et exemplum. Doctrina perfecta est, de qua iure dubitari non debet, qualis in solo Deo esse conceditur. Misit igitur pater Deus ad homines praeceptorem aliquem, qui Deus esset, ne de doctrina eius dubitare deceret, adde et qui esset homo, ut ipse omnia humana officia vere exequi posset, omnesque pro honesto Deoque perferre labores, quo exemplo homines perfecte instrueret ad virtutem.

ganze Rede voll von Überzeugungsmomenten gegen die Überzeugung, die sie vermitteln will? »Gebt das Eurige den Armen!« Es glaubt doch wohl niemand, daß Demosthenes oder Cicero auf diese Weise irgend jemand zu irgend einer Meinung hätten bekehren können [1]. In der Tat weiß Ficino keinen einzigen Gedanken aus der Predigt Christi anzugeben, der über das hinausginge, was die Menschheit vor Christus schon, wenn auch mit unreinen Bestandteilen vermischt, an Erkenntniswerten und sittlichen Gesetzen besessen hat. Auf sittlichem Gebiet glaubt Ficino ja allerdings einen Fortschritt in dem Gebot der Toleranz feststellen zu können, doch nur einen Fortschritt über Talmud und Koran, nicht aber etwa über das Alte Testament oder Plato hinaus. Und er traut weiter offenbar einem ethischen Gedanken keine Überzeugungskraft zu. Wenn er immer wiederholt, daß Taten mehr wirken als Worte [2], so versteht er da nicht in erster Linie Taten, die eine hohe ethische Gesinnung bekunden, sondern — Wunder. Von Gott ist es bewirkt worden, daß dem armen ungebildeten Prediger Jesus nicht alle Zuhörer davonliefen; das heißt aber nichts anderes als: durch ein völlig unerklärliches Wunder [3]. Allein durch Wunder und zwar durch ganz handgreifliche Wunder konnte Paulus, ein so vornehmer, mächtiger, weiser und tapferer Mann, dazu gebracht werden, daß er aus dem bittersten Feind der Christen ihr heftigster Verteidiger wurde. Wir sind ja in dieser christlichen Religion geboren und erzogen worden, uns ist sie etwas Gewohntes. Aber die Schüler Christi,

---

[1]) De Christ. Rel. c. VIII p. 9 a sq. Praeterea operae pretium est audire, qua contione usus est et Jesus et quisque discipulorum suorum ad auditores persuadendos. Date vestra pauperibus ...etc. etc. O suasionem dissuasionis omnis undique plenam. An putamus Demosthenem, Ciceronemque hac ratione quicquam persuadere cuiquam potuisse?

[2]) ibid. c. XXI p. 24 a Opera enim multo magis quam verba movent; vgl. Epist. l. I p. 595 a, 631 b sq. Imitatio utilior est quam lectio.

[3]) De Christ. Rel. c. VIII p. 9 a Persuasit tamen contione illa multis magnisque viris. At unde? A Deo factum est, illud omni miraculo mirabilius ... c. X p. 15 a Deus enim non tantum verbis quantum miraculosis operibus mysteria sua probat et praecepta confirmat, unde illud: Si verbis non vultis credere, operibus credite.

denen sie als etwas Neues entgegentrat, mußte sie durch offenbare große Wunder bezwingen [1]. Die Echtheit der uns überlieferten Wunder geht gerade daraus hervor, daß nicht selten erlogene, gefabelte Wunder berichtet werden, denn falsche Münzen kommen nur in den Verkehr, weil es echte Münzen gibt [2]. Die Weissagungen Christi über seinen Tod, die späteren Verfolgungen, die Zerstörung Jerusalems usw. kann man ja außerdem auch historisch bei Josephus und anderen nachprüfen [3].

So zeigt sich die christliche Religion, durch Wunder in ihrer Besonderheit bestätigt — daß diese Wunder mit Tertullian auf die Göttlichkeit und nicht auf die Magie Christi und seiner Schüler zurückgeführt werden [4], will nicht viel besagen — im wesentlichen als eine Anleitung zu einem »ehrenhaften und heiligen« Leben, die anschaulich gemacht ist in dem vorbildlichen irdischen Leben ihres Stifters Jesus Christus. Ein anderes Verständnis konnte man freilich von der idealistischen Grundanschauung Marsilio Ficinos aus, dem die grundlegenden Vorbedingungen christlicher Frömmigkeit fremd waren und immer fremd blieben, nicht erwarten. Sieht man in der menschlichen Seele die scintilla des göttlichen Geistes, sieht man weiter, wie sie sich in der ihr gegebenen natürlichen Erkenntnis- und Willenstätigkeit vergottet, wie ihr göttliches Leben und Wirken eigentümlich ist, dann weiß

---

[1]) De Christ. Rel. c. VII p. VIII a Discipuli Christi eorumque sectatores longe manifestiora maioraque miracula viderunt quam nos, qui quamvis in hac religione nati, educatique simus, etc. etc. ... Putandum est igitur, illos, qui haec asserebant et qui fidem asseverantibus adhibebant, miracula palam Deo digna vidisse ... Solis miraculis et illis quidem manifestissimis adduci potuit Paulus, vir nobilis, potens, sapientissimus atque fortissimus, ut ex acerrimo Christianorum hoste, repente acerrimus defensor evaderet, totque incommodis se sponte subiceret ob solum Christi amorem, quot nemo queat enumerare.

[2]) ibid. c. X p. 15 a Imitatio et veresimilitudo necessario rem veram sequuntur ... non esset introductus nummus adulterinus, nisi quandoque legitimus esset nummus, non essent falsa miracula, nisi ...

[3]) ibid. c. XXIX p. 52 b.

[4]) ibid. c. XXX p. 55 a non magia, sed divinitate Christum eiusque discipulos miracula effecisse.

man allerdings mit den christlichen Gedanken von Sünde, Gnade und Buße nichts anzufangen [1]. Wenn man die Religion sub specie animae betrachtet und den Menschen in die Mitte der Welt setzt als gleich fähig und gleich bereit, das Niedere und das Höhere, das Körperliche und das Göttliche zu ergreifen und in sich zu verbinden, wenn man dementsprechend das Göttliche immanent als höchste Stufe in der Weltordnung faßt, dann kann man schlechterdings nicht begreifen, wie eine Verpflichtung des Menschen gegen dieses Göttliche bestehen kann, und was eine Theologie bedeutet. Der anthropozentrische Idealismus Ficinos erinnert sich, wenn er an Gott denkt, des Gottes eigener Kraft, die in ihm wohnt und ihm den Aufschwung zu Gott ermöglicht. Die eigene Würde bindet ihn an die Region des Göttlichen. Der Christ wird vor Gott seiner Sünde, seiner Unwürdigkeit gewahr, die ihn ganz von Gott trennt. Ficino könnte sich niemals vor Gott als ein unwürdiger Mensch fühlen; er weiß nichts von einem Zorn Gottes, nichts ist ihm süßer, als mit Gott zu plaudern [2]; er steht ohne Ehrfurcht vor Gott, vor diesem seinem Gott, der sich ihm im höchsten Rausch des Gefühls zu eigen gibt und seine Seele mit unaussprechlicher Lust —

---

[1]) Daran ändert sich natürlich nichts, wenn Ficino im Römerbriefkommentar und im Buch De Christ. Rel. die scholastische Spekulation über culpa originalis usw. bringt. Auch dort wird deutlich, wie wenig er verstanden hat, was peccatum ist, und was ihn an der ganzen Sache interessiert De Christ. Rel. c. XXXIII p. 60 b sq. cur Christus delendo culpam, non delevit poenam illam: In sudore vultus tui et in dolore paries filios et similia? Erstens um fortzuschreiten in der exercitatio moralium virtutum ad beatitudinem consequendam, zweitens um ein Verständnis dessen zu bewirken, daß redemptio, libertas, pax usw. spiritalia sind. So hindert die lästige leider durch Christus nicht zusammen mit der Sünde zerstörte Strafe nicht nur nicht, sie soll fördern. Aber eine neue Frage taucht auf: Nunquid si Adam non deliquisset, tam ipse quam ceteri iusti beati fuissent? Wenn der Sündenfall nicht gewesen wäre, hätten die Menschen zwar ein Paradies besessen, — aber nur ein irdisches! Durch Christus erhalten sie ein himmlisches, unde plus lucri in virtute Christi fuit quam in Adae vitio damni.

[2]) Oratio ad Deum Theologica, Epist. l. I p. 648 a Nihil mihi suavius super homines quam cum Deo loqui ...

angeblich — am »Wahren und Guten« füllt, einer Lust, die sich von körperlicher Lust nur darin für den Menschen unterscheidet, daß sie ohne zeitliche Dauer und ohne Schmerz ist. Um dieser vorteilhaften Eigenschaften der höchsten Lust willen wendet sich der Mensch auch den Objekten zu, die sie schenken, eben dem Schönen, Wahren und Guten. Durch diese Erniedrigung der Ideen, die menschlichem Begehren nutzbar gemacht werden, wird auch Gott erniedrigt. Ein solcher Gott, den sich der Mensch durch freundschaftliche Neigung und freundschaftliche Dienste verpflichten kann, ist kein Gott mehr. Er ist, wie wir immer wieder sahen, zu dem ins Unendliche projizierten Bild des menschlichen Selbstbewußtseins geworden, zu der metaphysisch reinen Idee der menschlichen Persönlichkeit. Cultus animi est Dei ipsius cultus. Die Frömmigkeit ist kein ernsthafter Gehorsam — das würde der menschlichen Freiheit und Würde widersprechen —, sondern eine spekulative Lust, die sich immer von neuem an sich selbst, an den göttlichen Möglichkeiten des eigenen Ich entzündet.

Wenn bei Ficino neben der entschlossenen diesseitsfreudigen Lebensbejahung, die gerade in dem irdischen Menschen das Zentrum der Welt, in seinem irdischen Wirken die Verbindung des Universums ständig neu vollzogen sieht, immer wieder auch die platonischen Töne von der meditatio mortis durchklingen, ein Bewußtsein davon wach wird, daß die Seele auf dieser Erde gefangen ist, daß sie ihre eigentliche Heimat, ihre volle Reinheit erst jenseits des körperlichen Lebens findet, so sind diese Gedanken trotz allem nicht nur Rudimente aus den neuplatonischen und christlichen Quellen, die dem florentinischen Philosophen in bedrängender Fülle vorgelegen haben. Daß er diese Äußerungen aufgenommen hat — er konnte allerdings kaum an ihnen vorbeigehen —, daß er selbst sie nicht gerade allzu selten bringt, obgleich sie dem Grundgedanken seiner Philosophie, der Anlage seines Systems durchaus widersprechen, zeigt, was man bei jeder Mystik beobachten kann, daß das Streben nach Lebenseinheit und die Erfahrung der Gebrochenheit des Lebens, die Über-

windung der Spannung in Entzückung und Entrückung und der Rückfall in bittere Ernüchterung einander korrespondieren und abwechseln. Es zeigt weiter charakteristisch die innere Unsicherheit der geistigen Situation der Renaissance, deren labiles, durch einen ernsthaften Stoß sofort zu erschütterndes Gleichgewicht am anschaulichsten in der Herrschaft Savonarolas und der Vertreibung der Medici aus Florenz wird. Es zeigt schließlich die Enttäuschungen, die Ficino gerade in den letzten Jahren seines Lebens an den Menschen erlebte, die er zum Bewußtsein ihrer Gottähnlichkeit in einem ästhetisch schönen, von mystischer Frömmigkeit durchglühten, in allen Kulturwerken tätigen Leben erziehen wollte und die er, je länger je mehr, in wilden und wüsten Parteikämpfen sich gegenseitig zerfleischen sah. Mit dem Papst selbst — Sixtus IV.[1] — muß er wegen seiner rücksichtslosen, von eigensüchtigem Interesse geleiteten, seinem Hirtenamt in keiner Weise entsprechenden Haltung gegen Florenz mit ergebenen, aber nichtsdestoweniger deutlichen Worten kämpfen: »Dessen Sieg ist glücklich zu nennen, der die Menschen durch eine Wohltat (!) überwindet.« »Der ist nicht ein Vater von allen Kindern, der nicht für alle gleichmäßig sorgt«[2]. Ja, der Mann, der bewundernd von der einzigartigen Ordnung des Kosmos geschrieben hatte, sieht in einer Predigt später in düsterem Pessimismus die ganze Welt aus unharmonischen, ungleichen, einander widerstrebenden Elementen zusammengesetzt. Im Körper streiten Säfte wider Säfte. Die Sinne kämpfen gegen die Vernunft, Meinung gegen Meinung, kalt gegen warm, trocken gegen naß, schwer gegen leicht, weiß gegen schwarz, bitter gegen süß. So suchen wir

[1]) Gerade dieser Papst hat sich im Anfang seines Pontifikats darum bemüht, Ficino nach Rom zu ziehen; vgl. Pastor, Gesch. der Päpste III. und IV. Aufl. 1904, II, S. 664; E. Müntz, La Renaissance en Italie et en France à l'époque de Charles VIII Paris 1885 p. 83.

[2]) Man vgl. die Briefe Epist. l. VI p. 781 sqq., besonders p. 781 Oratio Christiani gregis ad Pastorem Sixtum, suadens ut ovibus suis dicat, Pax vobis. p. 787 b Foeliciter vincit qui animos beneficio sibi devincit. p. 799 b Non est communis pater, qui communem filiorum non habet curam.

im Himmel den Frieden, den wir auf Erden nicht finden. Aber auch am Himmel ist, wie die Astronomen erforscht haben, vielfältiger Kampf. Zeichen streiten gegen Zeichen, Planeten gegen Planeten. Aller Gleichklang, alle Harmonie scheint aus dem Universum verbannt zu sein [1]. Um 1477 schon muß Ficino feststellen, daß eiserne Zeiten gekommen seien [2]. Und die Sammlung seiner Briefe klingt um 1494/95, mitten in den Wirren der Bußbewegung Savonarolas, erschütternd aus: beinahe ganz Italien, sicher ganz Tuscien, vor allem aber Florenz wird täglich von äußeren wie von inneren Tumulten erschüttert [3]. Es ist verständlich, wenn Ficino in solcher Lage die Tragweite seiner Gedanken von der Gottheit des irdischen Menschen nicht sieht — oder nicht sehen will, wenn er sich zu den neuplatonischen Gedanken von der Wanderschaft der Seele in dieser Welt flüchtet und sie in seine Philosophie einfügt, als ob sie ihr entsprächen. Es ergibt sich freilich auch der Schluß, daß diese vom Menschen ausgehende und immer zu ihm zurückkehrende religiöse Philosophie und philosophische Religion nicht der Wirklichkeit, nicht der Wahrheit entspricht. Die letzte Gebundenheit an einen Gott jenseits alles menschlichen Tuns und aller menschlichen Gedanken muß auch diese Philosophie noch ahnen.

Mit dem Gesagten ist das Verhältnis Ficinos zur Scholastik und zum Neuplatonismus schon gekennzeichnet. Er stellte in den Mittelpunkt seines Systems den Begriff der menschlichen Persönlichkeit, die Scholastik hat es für alle Zeiten scharf herausgearbeitet, daß alle Fragen der Theologie in der Gottesfrage anfangen und endigen. Sie betrachtete infolgedessen die natürliche Theologie, d. h. die dem Menschen kraft seiner natürlichen Anlage nach Berücksichtigung der

[1]) Praed. De Cantico Simeonis ... p. 481 a Dicite rogo fratres mei, quam pacem, quam concordiam invenire possitis in mundo, qui totus est ex discordibus constitutus ... Epist. l. VI p. 807 b Quam immundus sit hic mundus, quam falsus, quam fallax.

[2]) Epist. l. V p. 777 a ferrea saecula.

[3]) Epist. l. XII p. 987 b Italia ferme tota, certe Tuscia omnis, praesertim Florentia, externis pariter et internis quotidie tumultibus agitatur.

debilitas intellectus möglichen religiösen Erkenntnisse, nur als einen Unterbau für das große Gebäude, das sie aus den Tatsachen der von Gott in Barmherzigkeit geschenkten Offenbarung errichtete. Ficino sieht über die Offenbarung hinweg. Wie ihm das Verständnis der Sünde fehlt, so auch das der Gnade. Er wehrt sich dagegen, etwas von Gott zu erhalten, und offenbart damit, die letzten Konsequenzen aus den augustinischen Formeln ziehend, ihren innersten Sinn: der Mensch muß sich selbst aus eigener Kraft zu Gott wenden; allein darin fühlt er den vollen Genuß Gottes. Nähert sich Gott ihm, so ist das ja ein Akt Gottes, der den Menschen nicht innerlich berührt. Der Genuß kann nicht durch Gnade, sondern nur durch eine freie Willenshandlung vermittelt werden. Mit anderen Worten, der Gottesbegriff im eigentlichen Sinn wird ausgeschaltet; der Mensch muß sich seiner eigenen Würde, der »Weisheit seines höheren Ich« (Morgenstern), die für ihn an die Stelle Gottes tritt, in freier Hingabe bewußt werden. So ist es folgerichtig, daß er keine Notwendigkeit einer Offenbarung erkennen kann. Vielmehr ist ihm gerade die natürliche Theologie, der natürliche religiöse Instinkt des Menschen, die natürliche Religion, die im Bewußtsein der Unsterblichkeit gipfelt, die Hauptsache.

Darf man aber nun von einem Neuplatonismus bei Ficino reden? Man stellt ihn, wenn man so spricht, meist in einen Gegensatz zur Scholastik. Aber erstens enthielt das scholastische System grundlegende der neuplatonischen Philosophie entnommene Elemente, zweitens weicht Ficino in wichtigsten Bestimmungen, in der Bedeutung, die er dem Menschen zuerkennt, in der Immanenz Gottes, die er lehrt, in seinem Ausgang von der Materie, in seinem Willensbegriff von der genuinen neuplatonischen Lehre ab, und drittens endlich will er selbst in keinem Fall einen Gegensatz zur kirchlichen Lehre begründen. Ganz unbeabsichtigt gewinnt er einen anderen Religionsbegriff als diese. Die Keime dazu finden wir aber schon seit Augustin und dem Areopagiten in der katholischen Anschauung, eben in dem, was sie an neuplatonischen Bestandteilen in sich birgt. Sie hat dem Neuplatonismus nicht

nur seine Seinslehre entlehnt und, zum Teil mit voluntaristischen Gedanken verwoben, für die Entwicklung des Gottesbegriffs verwendet; auch die Auffassung der Seligkeit als Schau Gottes und Erlangung vollkommener Erkenntnis wie überhaupt das Verständnis der Religion als eines Mittels zur Erwerbung der ewigen Seligkeit und die Auffassung ihres letzten Zieles als Genuß des göttlichen Wesens ist neuplatonischer Herkunft.

In der christlichen Theologie als fremder Teil neben die Sünden- und Gnadenlehre in die Erlösungslehre eingefügt, tritt dieses Verständnis der Religion bei Ficino in seiner ganzen Eigenart richtunggebend auf und wird mit bewundernswerter Konsequenz bis in die letzten Folgerungen durchdacht. Sieht man die verschiedenen Religionsauffassungen unter diesen großen Gesichtspunkten, so kann man wohl, freilich in einem anderen Sinn als bisher, unter Beachtung aller weitgehender Verschiedenheiten von einer neuplatonischen Grundeinstellung des Ficino in seinem Verständnis der Religion und, zwar nicht im Ausgangspunkt und Ergebnis, wohl aber in der Intention seiner Philosophie sprechen. Denn auch die Neuplatoniker trieben ihre Philosophie nicht als strenge und echte Wahrheitsforschung, sondern um eines spekulativen Zweckes willen. Man könnte sagen, das System des Neuplatonismus und das des Ficino gleichen zwei Teppichen, die beide nach im großen und ganzen demselben Muster, mit denselben in Farbe und sonstiger Beschaffenheit gleichen Fäden gewebt sind, nur daß die Figuren des Musters, die in dem einen Teppich in dunklen Farben ausgeführt sind, in dem anderen in hellen erscheinen und umgekehrt. Beide Male haben wir fast dasselbe Muster vor uns, beide Male dasselbe Material. Doch durch die verschiedene, ja entgegengesetzte Verwendung der Farben wird im zweiten Fall ein ganz anderer Eindruck hervorgerufen als im ersten; die Akzente sind anders verteilt. Konturen treten scharf hervor, die vorher kaum angedeutet waren; in die Augen fallende Figuren der ersten Ausführung sind dagegen auf der zweiten nur noch mit Mühe aufzufinden.

Dieser Vergleich mag dazu dienen, das Verhältnis, in dem

Ficino zu seinen neuplatonischen Vorbildern steht, in etwas zu verdeutlichen. Es erscheint kaum nötig, erklärende Linien zu ziehen. Die Stufenfolge, die der Neuplatonismus von oben, vom ersten Prinzip ausgehend, aufzeichnet, gewinnt Ficino von unten, aus der Mannigfaltigkeit der sinnfälligen Dinge hinaufsteigend zur letzten einfachen Ursache. Die Mittelstellung des Menschen, die in dem antiken System ohne jede Beachtung geblieben war und zu keinen weiteren metaphysischen Folgerungen über den Wert der menschlichen Seele Anlaß gegeben hatte, erhält in der Philosophie des Renaissancedenkers eine einzigartige, ausschlaggebende Betonung. So wird der Monismus, den Plotin vergeblich festzuhalten suchte, weil sich ihm die Materie als Gott entgegengesetztes Prinzip ergab, bei Marsilio Ficino durch die zentrale Bedeutung des Menschen hergestellt. Andererseits scheint die Immanenz Gottes, die für Ficino keine Frage ist, im Neuplatonismus nicht vorgebildet zu sein. Aber genau gesehen ist die Transzendenz Gottes bei Plotin keine echte Transzendenz. Darauf weist schon die Tatsache, daß sich in seiner Philosophie zwei Prinzipien diametral gegenüberstehen. Ferner wird der Seele die Macht zugestanden, sich in Kontemplation und Ekstase eine Vereinigung mit Gott zu erzwingen. Sie ist Gott metaphysisch und ethisch gleichartig. So besteht die Transzendenz Gottes in metaphysischer und ethischer Hinsicht nicht der Seele, auch nicht der Welt als solcher, sondern der Materie, d. h. eben dem zweiten Prinzip gegenüber, und das ist ja ganz natürlich. Freilich wehrt sich Plotin, wo er kann, gegen diese Folgerungen aus seinen Annahmen — es ist kein Zweifel, daß er selbst der gegenteiligen Überzeugung war — und sucht sie sich selbst und seinen Anhängern durch die sogenannten apophatischen Aussagen über Gott zu verdecken. Dagegen konnte sie um so leichter einmal jemand hervorholen, dessen Interesse von vornherein nicht an der Trennung Gottes von der Welt, sondern an der kräftigen Herausstellung der Göttlichkeit des irdischen Menschen lag.

Mit alledem ist es gegeben, daß die Religionsphilosophie Ficinos dem ursprünglichen Neuplatonismus gegenüber eine

durchaus neue, aus dem Geist der Renaissance heraus geborene Konzeption darstellt. Die Unsterblichkeit, die Göttlichkeit des Menschen ist ihr Thema. Der Mensch trägt in metaphysischer, erkenntnistheoretischer und religiöser Hinsicht den Weltzusammenhang. Er bildet in sich den Kosmos ab, dessen unterste Stufe die Körperlichkeit, dessen oberste die Göttlichkeit ist. Indem er die Machtmittel seiner irdischen Herrschaft kräftig ausnützt, wendet er sich mit dem Geist der Idee seines ewigen Selbstbewußtseins zu, die er nach alter Gewohnheit Gott nennt. Diese Idee gewährt ihm den höchsten Genuß seiner Persönlichkeit; deshalb gibt er sich ihr hin.

Mit dem Christentum hat diese Form der Frömmigkeit, die später ihrem eigenartigen Doppelcharakter entsprechend nach der rationalen Metaphysik und der mystischen Spekulation in so verschiedenen (und dann doch wieder gegen christliche Religionsphilosophie gehalten in manchem einander so ähnlichen) Geisteshaltungen wie der Aufklärung und der Romantik weitergebildet worden [1] und ein frühes Beispiel moderner Religiosität ist, in ihren leitenden Ideen wenig zu tun. Denn die christliche Frömmigkeit beruht nicht auf mystisch-andächtigen Stimmungen, die der Mensch in innerster Gehobenheit vor seinem eigenen besseren Selbst empfindet. Sie darf menschliche Gesichtspunkte nur insoweit beachten, als die Offenbarung, auf Grund deren allein sie von Gott zu denken und zu sprechen sich berechtigt fühlt, sich an Menschen richtet und von Menschen verstanden und ihnen zum Heil sein will. So ist gewiß der Mensch, sei es als Einzelpersönlichkeit, sei es als Gemeinschaft, aus dem Kreis, ja aus dem Mittelpunkt christlichen Denkens in keiner Weise herauszunehmen. Aber da die Offenbarung, und zwar gerade weil sie auch eine Offenbarung über den Menschen ist, den Ausgangs- und Endpunkt christlicher Frömmigkeit bildet, so ist diese Frömmigkeit nicht ein Achthaben auf den natürlichen

[1]) In einer ideengeschichtlichen Darstellung der Aufklärung und der Romantik müßte einmal versucht werden, die Wurzeln beider bis in die Philosophie der Renaissance, in der sie ineinander verflochten erscheinen, zurückzuverfolgen.

religiösen Instinkt, nicht ein Auseinanderfalten natürlicher Religiosität, sondern (oft gegen den natürlichen frommen Instinkt) die gehorsame Beugung unter das Wunder der sich nicht nur gegen, sondern auch durch die Erde und durch die Sünde durchsetzenden Herrschaft Gottes. Und damit freilich, schon durch den Gedanken der Offenbarung, des Wunders, des Gehorsams, der Sünde, erst recht durch die Verknüpfung dieser Begriffe untereinander, wird dem Menschen Gott gegenüber im Christentum eine ganz andere Stellung angewiesen als in der Religionsphilosophie Ficinos. Und zwar bildet die christliche Anschauung vom Menschen nicht ein Mittel, eine Aussöhnung der beiden Anschauungen, aus denen unversöhnt und unverbunden die widerspruchsvolle Vorstellung Ficinos besteht, der erdfeindlichen des Neuplatonismus und der erdliebenden der Renaissance. Sie steht vielmehr, wie allein schon der Begriff der Sünde und die Christusidee zeigen, jenseits dieser Gegensätze, über ihnen.

III. Der Römerbriefkommentar des Ficino.

1. Formale Probleme.

Ficino selbst hat nie etwas von dem tiefen Abgrund gesehen, der zwischen seiner Religionsauffassung und dem Christentum, das er ja verteidigen wollte, klafft. Er hat vielmehr etwas getan, was man für unmöglich halten müßte. Er hat sich an den Apostel Paulus herangewagt und wollte wie die großen christlichen Theologen in den vergangenen Jahrhunderten seine theologische Arbeit mit der Herausgabe eines Kommentars zu den paulinischen Schriften krönen. Wahrscheinlich sollte die Auslegung der anderen Teile des N. T. und des A. T. dieser Arbeit folgen. Wir wissen nur, daß die Erklärung der Briefe des Paulus von Ficino in Angriff genommen worden ist, — und auch diese ist nur ein Torso geblieben. Denn mit dem Römerbrief hat Ficino angefangen, und schon nach der Exegese von Röm. 5,12 finden wir die wohl vom Herausgeber zugefügten Worte: Plura inveniri non potuerunt [1]. Vielleicht ist dieses Werk das letzte des florentinischen Gelehrten gewesen, und er ist mitten in der Arbeit darüber hinweggestorben. Daß er jedenfalls während der Niederschrift die Absicht hatte, auch die anderen Briefe des Paulus auszulegen, ergibt sich sicherer noch als aus dem Titel in epistolas Divi Pauli aus der Stelle cap. IV p. 423 a, wo Ficino, da er auf die Liebe zu sprechen kommt, darauf hinweist, daß er diese bei der Exegese von 1. Cor. 13 eingehender

[1]) c. XXVI p. 461 b. Die Zitierung der Seiten erfolgt, wenn es sich um den Kommentar handelt, ohne besondere Nennung des Werkes. — Es wäre sehr interessant, in dem handschriftlichen Nachlaß des Ficino nach Vorarbeiten und evt. sich doch noch findenden Fortsetzungen suchen zu können. Aus ihnen würde sich manches deutlicher ergeben, als man es so sieht.

behandeln werde. Ebenso will er nach dem Prooemium [1] auch den 2. Korintherbrief nach bestem Vermögen auslegen.

Er ist längst nicht so weit gekommen, oder das Werk ist uns nur zum kleinsten Teil überliefert worden. Trotzdem aber das uns vorliegende Buch nur ein Bruchstück des geplanten ist, lohnt sich die Beschäftigung mit ihm, denn, wie sich später zeigen wird, findet Ficino in dem Prooemium wie in den nachfolgenden Kapiteln, deren Unterlagen (Röm. 1—5,12) die grundlegendsten Fragen aufrollen, Gelegenheit genug, seine eigenartige Auffassung der paulinischen Frömmigkeit wie sein Verhältnis zum Neuen Testament und der katholischen Theologie vor ihm zu erweisen.

Wir finden das Werk in der Pariser Ausgabe der opera von 1641 abgedruckt im 1. Band auf den Seiten 415—461. Es besteht aus einem Prooemium, in dem uns das Schriftverständnis des Ficino entgegentritt, einer Vita des Paulus, einer kurzen, durchaus historisch gefaßten Summa in Epistolam und aus 26 verschieden langen Kapiteln, in denen die ersten fünf Kapitel (1—5,12) des Römerbriefs ausgelegt werden. Daß Ficino an die Abfassung dieser Schrift gegen Ende seines Lebens gegangen sein muß, zeigen die mancherlei Verweisungen auf seine schon vorliegenden Werke. So wird die Theologia Platonica zweimal erwähnt [2], so wird für eingehendere Auskunft über schwierige Fragen wie die der Erbsünde oder der Erlösung das Buch De Christiana Religione empfohlen [3]; ebenso wird auf die Bücher De Sole, De Lumine und De Vita triplici wie auf die eigenen Kommentare zum Timaeus und zu Platos und Plotins Dialogen überhaupt zurückgegriffen [4]. Ficinos große literarische und systematische

[1]) Prooem. p. 415 a ... mysteria haec... in Secunda ad Corinthios Epistola tanquam oracula cecinit [scil. Paulus], quaequidem cum ad eam Epistolam pervenerimus, aspirante Deo, pro viribus explicare conabimur.

[2]) cap. VI p. 426 a; cap. VII p. 427 a.

[3]) cap. II p. 419 b; cap. XXI p. 449 a; cap. XXVI p. 461 b.

[4]) De Sole c. II p. 419 b; c. VII p. 426 b; De Lumine c. VII p. 426 b; Kommentare zu Plato c. VII p. 427 a; zu Plato und Plotin c. VIII p. 430 a; De Vita triplici c. VIII, p. 430 a.

Arbeit, das Werk seines Lebens, liegt also bereits mit ihren Ergebnissen hinter ihm; sein Versuch, nun von da aus in die Gedankenwelt des Paulus einzuführen, darf auf alle Fälle eines besonderen Interesses sicher sein.

Seine Herkunft aus der Renaissance und dem beginnenden Humanismus, deutlicher: seine jung erworbene Kenntnis der griechischen Sprache und Kultur im allgemeinen wie seine eindringliche, mit religiöser Inbrunst betriebene Beschäftigung mit Plato und dem Neuplatonismus im besonderen verleugnet der Leiter der platonischen Akademie auch in diesem kurzen Werk nicht. So führt er bei der Besprechung der Gründe für die Trinität, die er im großen und ganzen in der seit Augustin traditionellen katholischen Prägung vorbringt, zur Erklärung dessen, daß die notio, in der Gott sich selbst erkennt, mit Notwendigkeit eine proles naturalis erzeuge, da in Gott intelligere gleich esse, Erkennen gleich Sein ist, aus der griechischen Mythologie die Sage von der Geburt der Pallas Athene, die gewappnet dem Kopf ihres Vaters Zeus entsprungen ist, an [1]. Das Bestreben, die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi, die den im Sinnlichen befangenen Menschen das Göttliche in greifbarer und sichtbarer Form darbietet, damit sie dem ihnen in dieser Existenzform bekannt und gleichartig anmutenden Gott um so williger folgen, klar zu legen, führt den in der Welt des Altertums heimischen Philosophen auf die Analogie der Tatsache, daß die vates antiqui, die Dichter und Seher der alten Zeit, stets die Götter in menschlicher Gestalt und Weise auftreten und reden ließen [2]. Das Zusammentreffen griechischer und christlicher Vorstellungen führt bei der Exegese von Röm. 1,23 in similitudinem imaginis corruptibilis hominis fast zu einem Konflikt, da doch nach homerischer und platonischer Anschauung der Körper eine imago animae sein soll. Indessen weiß Ficino beide Auffassungen auszugleichen, wenn auch der Sinn der Textstelle

[1]) c. II p. 420 a.

[2]) c. III p. 421 a.

durch seine Rettung der verfänglichen Situation völlig verschoben wird [1].

Zur Erläuterung des biblischen Textes wird ferner auf eine ganze Schaar von platonischen Dialogen [2], außerdem auf Homer, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras, Philon, Mercurius Trismegistus, Porphyrius, Jamblichus und den Areopagiten verwiesen [3]. Das secundum hominem dico des Paulus Röm. 3,5, wo der Apostel Worte, die Gott eigentlich beleidigen müßten [4], vorbringt in Erkenntnis der Erdigkeit und Nichtigkeit der eigenen Person, wird veranschaulicht an dem ähnlichen Verhalten des Sokrates im Phaedrus und Philebus. Die invisibilia Röm. 1, 20, die doch als intellecta conspiciuntur, werden durch die platonische Ideenlehre in langer Ausführung in ihrem Verhältnis zu den sichtbaren Dingen und dem erkennenden Intellekt des Menschen deutlich gemacht [5]; und Röm. 1, 13 dient der Hinweis auf das δαιμόνιον, den genius, des Sokrates, der oft verbietet, aber niemals gebietet, dazu, das prohibitus sum usque adhuc des Paulus zu erklären, wie auch die größere Macht und tiefere Weisheit des christlichen Gottes, der nicht nur das Böse und Schädliche zu verhindern,

---

1) c. VIII p. 430 a. Die Lösung des Ficino: Apostolus ad hoc [scil. Die Anschauung Homers und der Platoniker] alludens Gentiles vituperat, quod nec animam ipsam hominis adoraverint, nec saltem corpus hominis animatum, quod imago animae nuncupatur, sed corporis similitudinem, i. e. statuam picturamque honoraverint.

2) c. III. p. 420 b leg.; c. IV p. 423 b symposion; c. V p. 424 b Cratylus; c. VI p. 425 b leg. lib. X; c. VII p. 426 b respubl. VII; desgl. p. 428 b dazu Protagoras, Timaeus; c. IX p. 431 a Phaedrus, respubl.; ibid p. 431 b Phaedrus; c. XI p. 435 b leg; c. XII p. 436 b Gorgias; ibid. p. 437 a; c. XIX p. 446 a Phaedrus, Philebus; c. XX p. 447 b Euthydemus; c. XXI p. 449 b Timaeus, Charmides; c. XXV p. 456 b Phaedrus; c. XXVI p. 459 a Epistola ad Syracusanos; ibid. p. 461 a Charmides u. a.

3) Homer c. VIII p. 430 a; Zoroaster c. XXI p. 449 b; Orpheus c. VIII p. 430 b; c. XII p. 436; Pythagoras c. XXV p. 456 b; Philon c. XXI p. 449 a; Mercurius ter maximus c. VIII p. 430 b; Porphyrius c. VIII p. 430 b; c. IX p. 431 b; Jamblichus c. VI p. 426 a; c. VIII p. 430 b; Dionysius Areopagita c. XXVI p. 458 b.

4) c. XIX p. 446 a ... verba ... Deum quomodolibet offensura...

5) c. VII p. 426.

sondern auch das Gute zu leiten und zu treiben (provocare) weiß, zu erweisen [1].

Des weiteren greift Ficino an Stellen, wo der lateinische Text nicht deutlich oder offenbar falsch ist, auf den griechischen Text zurück, teils selbständig, teils in Anlehnung an, wie er meint, Athanasius, den er als griechischen Schriftsteller und Philologen außerordentlich hoch schätzt [2]. In Wirklichkeit ist es der als Exeget bedeutsame Erzbischof Theophylakt von Achrida in Bulgarien, dessen Pauluskommentar bis 1534 unter dem Namen des Athanasius ging [3], in dessen Spuren Ficino als Philologe tritt. So zieht er Röm. 1,24 zur Exegese statt des lateinischen Textes in desideria den griechischen Dativ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις vor [4]; so bespricht

---

1) c. IV p. 422 b Socratem scribit Plato, diversa tentantem, saepe a genio fuisse prohibitum, provocatum vero nunquam. Divinior certe causa ducit Apostolum, alias quidem vetans, alias vero provocans.

2) Athanasius wird zitiert c. XXVI p. 459 a ... Athanasio, linguae Graecae doctissimo ...; c. XIII p. 437 b ... scriptore Graeco doctissimoque ...; c. XV p. 440 b ... doctissimo etc. ...; c. XVIII p. 444 b; c. XXI p. 448 b.

3) Es gibt von Athanasius keinen Kommentar zum Römerbrief. Ich vermute, daß von Ficino die in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas enarrationes des Erzbischofs Theophylakt von Achrida in Bulgarien, 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts, gemeint sind, auf welche die diesbezüglichen Mitteilungen des Ficino wohl passen würden. Exegetisch wertvoll und beachtenswert sind durch die Heranziehung des Originaltextes wie eine klare textgemäße Auslegung vor allem die Evangelienkommentare des Theophylakt. Meine Vermutung findet ihre Bestätigung bei Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca, Hamburgi MDCCCI, vol. VII p. 590 sq.:

Caueus enim ... in recensu spuriorum Athanasii; Du Pin ... et Oudin ... tradunt, commentaria exstare Theophylacti in Psalmos, quae in lucem publicam sub nomine Athanasii Alexandrini lat. data fuissent a Chstph. Porsena. Romae 1477. Sed corrigendum et pro in Psalmos legendum esse in epistolas Paullinas, iam animadversum est in Caueani libri parte altera ... Vgl. ibid. p. 593: Die Erstausgabe der Commentaria in epistolas Pauli unter dem Namen des Athanasius von Christophorus Porsena herausgegeben Rom 1469; unter dem Namen des Theophylakt von Joh. Lonicerus Basel 1534.

4) c. IX p. 430 b.

er die Stelle Röm. 1,28 ff. an Hand der griechischen Worte νοῦς, πονηρία, κακία, da ihm deren Bedeutung im Vulgatatext nicht klar genug wiedergegeben zu sein scheint [1]. So geht er auchRöm.5,5 auf den griechischenText zurück ἡ ἀγάπη ...ἐκκέχυται [2]; so will er Röm. 3,4 mit Athanasius nach dem Griechischen nicht est, sondern esto lesen [3]. Bei diesen Untersuchungen konstatiert er, Röm. 5,1 könne es habemus oder habeamus heißen. In diesem Fall sei es gleich, welche Form man bevorzuge [4]. Anders steht es aber z. B. bei Röm. 5,2, wo das per fidem des Lateiners auch dem Aquinaten bei der Auslegung manche Schwierigkeit gemacht hat, denn es könnte scheinen, als ob hier fides causa gratiae [5] sei. Dem begegnet Ficino, indem er das τῇ πίστει übersetzend in fide sagt [6] und mit dieser Korrektur durchaus befriedigt ist und sein kann. In ähnlicher Weise fördert er die Auslegung, indem er Röm. 5,6 das an sich wohl mißverständliche secundum tempus des Lateiners mit Athanasius, d. h. mit Theophylakt, auf die Grundbedeutung des griechischen καιρός = günstige Zeit gegenüber dem neutralen χρόνος zurückführt [7]. Die mittelalterliche Theologie, mit ihr auch Thomas, hatte das secundum tempus fast durchweg auf das triduum zwischen Grablegung und Auferstehung bezogen. Demgegenüber bedeutet die

---

1) c. X p. 432 b sq.
2) c. XXVI p. 459 a.
3) c. XVIII p. 444 b.
4) c. XXVI p. 457 b ... denique sensus est idem ...
5) Opera Thomae Aquinatis Parisiis 1876 tom. XX p. 446 b.
6) c. XXVI p. 458 a Graece ... legitur in fide idque rectius.
7) c. XXVI p. 459 a sq. Quod Latine legitur secundum tempus, intelligiturque a plerisque triduum illud, quod Christi corpus latuit in sepulchro, mihi quidem non admodum placet sicuti nec Athanasio linguae Graecae doctissimo. Quod enim Paulus ponit καιρόν, non significat simpliciter ipsum tempus (id enim χρόνος Graece dicitur) sed tempus duntaxat significat oportunum et occasionem proprie tempestivam oportunitatemque designat. Praeterea cum velit Paulus ingentem Christi in nos exprimere charitatem, non id quidem exprimit, si dixerit ad breve tempus pro nobis expertus est mortem. Sed potius, si adduxerit Christum observavisse tempus non solum sibi decens, sed nobis etiam oportunum praescitum divinitus omnino...

Exegese des Ficino oder wenigstens seine Entscheidung zu dieser Exegese schon einen bedeutenden Fortschritt, wenn Ficino auch noch nicht wie wir das κατὰ καιρόν einfach auf den gen. abs. ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν bezog. Vorangegangen ist ihm im Abendland bei dieser allgemeinen Heranziehung des griechischen Originaltextes Laurentius Valla mit seiner schon 1444 erschienenen Collatio Novi Testamenti [1], in der er die Vulgata mit dem griechischen Text vergleicht. Obgleich Ficino diese für ihre Zeit ausgezeichnete Schrift, die später (1505) Erasmus herausgegeben und zu seinen neutestamentlichen Studien benutzt hat, nicht erwähnt, ist doch anzunehmen, daß er sie gekannt hat [2].

Aber auch ohne diese Voraussetzung geht schon aus den oben angeführten Beispielen hervor, daß Ficino bei seiner reichen humanistischen Bildung die Mängel und Fehler des lateinischen Textes empfindlich bemerken mußte und bemerkt hat. Dennoch setzen einen seine z. T. überaus scharfen Urteile über den ihm vorliegenden Text der Vulgata auf den ersten Blick in Erstaunen, selbst wenn man bedenkt, daß er eben im Zeitalter des Laurentius Valla lebte und die Erkenntnis der Mangelhaftigkeit der verschiedenen Vulgataausgaben nicht nur immer allgemeiner wurde, sondern darüber hinaus immer mehr und immer neue Verbesserungsvorschläge zur Folge hatte. Auch Ficino beteiligte sich, wie wir sahen, an dieser Arbeit und kommt dabei zu ätzender Kritik des Gegebenen. Nicht nur, daß ihm Röm. 2,7 in der ihm vorliegenden Fassung einen höchst dunklen Sinn abgibt [3]; Röm. 3,23.24 erscheint ihm der Kontext geradezu lächerlich [4]. Deshalb verbessert er energisch; es darf nicht heißen gloria egere,

[1]) Genauer Titel: in Latinam N. T. interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes apprime utiles ed. Erasmus Paris. 1505.

[2]) Valla bringt schon z. B. zu Röm. 4, 6 zu accepto ferre die Verbesserung in acceptum ferre Fo. XXVII v°. Ausgabe Paris 1505. Vgl. S. 158 Anm. 1.

[3]) c. XIII p. 437 b . . . textus sensum habet obscuriorem...

[4]) c. XXI p. 448 b ... alioquin (scil. ohne Ficinos Verbesserung) ridiculus est contextus...

sondern im Gegenteil gloria carere, gratia egere. Damit trifft er den Sinn durchaus. Ferner ist per gratiam ipsius grammatisch falsch; es muß richtig lauten gratia ipsius. Aber noch weit über die Bezeichnung »lächerlich« hinaus geht das Urteil »lügnerisch« und »sinnlos«, das er über den Vulgatatext zu Röm. 4, 2 b und 4,6 ausspricht[1]. Statt gloria müsse es dort gloriatio, statt accepto: acceptam heißen. Mag die Entrüstung des Ficino auch sachlich durchaus berechtigt sein, so ergeht sie sich doch hier in merkwürdig starken Ausdrücken, zeigt uns aber wenigstens, daß Ficino dem gebräuchlichen Text ohne Voreingenommenheit gegenübersteht, ein Verdienst, das ihm allerdings die erwähnte Arbeit des Valla wie die Stimmung seiner Zeit nicht allzu schwer gemacht haben dürfte, ja das seiner Erziehung und Bildung nach kaum ein Verdienst genannt werden kann.

Haben wir bisher gesehen, wie der florentinische Philosoph mit dem ganzen vielgestaltigen Rüstzeug seiner platonischen Gelehrsamkeit an die Auslegung des Römerbriefes herantrat, so fragt sich nun, wie er — zunächst rein äußerlich — zu der Auslegungsarbeit, die die Theologen vor ihm, die vor allem die Scholastiker geleistet haben, steht, ob er sie eventuell herangezogen hat oder sie ganz unbeachtet ließ und völlig selbständig, allein von seiner Position aus, an die Exegese ging. Im allgemeinen weiß man ja gerade von Ficino (der seit 1472 Priester war), daß er der Kirche durchaus positiv gegenüberstand. Wir haben gehört, daß seine Lebensarbeit ein Eintreten für die katholisch-christliche Religion sein sollte. Andererseits ist in der geschichtlichen Darstellung dieses Zeitalters überwiegend der Gegensatz, in dem sich der aufstrebende Humanismus zu der von ihm als überwunden betrachteten Scholastik befand, seine Unabhängigkeit in religiösen Dingen von dieser Scholastik, betont worden[2]. Da-

[1]) c. XXIII p. 451 b, 452 a ... mendosum est nec ullum habet sensum...

[2]) Auf das, was Pico der Scholastik, insbes. Heinrich von Gent, verdankt, weist hin A. Levy in seiner Dissertation: Die Philosophie des Grafen Pico della Mirandola. Berlin 1908.

gegen zeigt schon die Art der wissenschaftlichen Beweisführung des Ficino z. B. in seiner Theologia Platonica, was er wenigstens der Technik nach nicht nur seinem Studium der griechischen Philosophen,sondern auch der Scholastik verdankt. Dennoch ist man überrascht, wenn man seinen Pauluskommentar mit den exegetischen Arbeiten, die vor ihm zum Römerbrief geleistet worden sind, vergleicht und schließlich nach einigem Hin und Wieder feststellen muß, daß die literarische Abhängigkeit des Ficino vom Römerbriefkommentar des Thomas von Aquino [1] eine außerordentlich starke ist, ja daß sich, kann man sagen, der ganze Gedankengang des Ficino in seinen Auslegungen im großen und ganzen durchweg in den von Thomas in seinem Kommentar gewiesenen Bahnen bewegt. So ist man denn nicht mehr sehr verwundert, wenn einem endlich auf den letzten Seiten des uns vorliegenden Torsos mehrere Male der Name des Thomas mit schuldiger Ehrerbietung genannt wird als der eines Mannes, auf dessen Urteil man sich bei Erörterung schwieriger Fragen berufen dürfe [2]. Der Pauluskommentar des Ficino bietet uns so ein deutliches Bild der theologischen Unselbständigkeit des damaligen religiösen Humanismus gegenüber der Scholastik und zeigt uns im besonderen das vollständige Versagen der anthropozentrisch-eudämonistischen Religiosität des Marsilio Ficino vor den Frömmigkeitszeugnissen des größten christlichen Apostels.

Freilich hat Ficino nicht sklavisch den Text des Thomas abgeschrieben. Er bringt lange eigene Einschübe. Sein Stil ist ein ganz anderer als der des Thomas. Er ist viel lebhafter, manchmal geradezu sprunghaft. Seltsam genug sticht dagegen die gelassene Ruhe des gelehrten Scholastikers, der eingehend einen Satz nach dem anderen behandelt, ab. Mit eherner Konsequenz wird von ihm das primo, secundo, tertio des

---

[1]) Vgl. die Ausgabe Opera omnia Thomae Aquinatis Parisiis 1876 tom. XX in epist. ad Rom. p. 377 sqq., nach der im folgenden zitiert wird.

[2]) c. XV p. 440 b ... Divus Thomas Aquinas; c. XXIV p. 453 b Thomas noster Aquinas; ibid. p. 454 b; c. XXVI p. 458 a, 459 a.

Zusammenhangs und des Sinnes erörtert, eine Einteilung, die Ficino nur ganz selten übernimmt, weil sie ihn in der Gründlichkeit ihres Verfahrens offenbar zu sehr in die Weite führen würde. Die Abhängigkeit des Florentiners von dem ihm vorliegenden Thomaskommentar wächst mit dem Fortschritt seiner eigenen Arbeit. Sie zeigt sich schon darin, daß Ficino durchweg kein Zitat aus der Bibel bringt, das nicht Thomas auch angeführt hätte. Sie zeigt sich weiter stellenweise im Gebrauch derselben Worte, die dann nicht selten von Ficino etwas verändert werden; so schreibt er signaculum für signum, exemplar für exemplum, benevolentiam captat für reddat ... benevolos, lumen insitum für lumen intrinsecum oder inditum usw. [1]. In ähnlicher Weise stellt Ficino auch die Worte und die Sätze manchmal etwas um, bringt kleine Zusätze oder läßt einzelne Perioden des Thomas aus [2]; man erkennt doch immer wieder deutlich genug das zugrundeliegende Werk, nach dem gearbeitet worden ist. Zum Beweis bringe ich für die ersten Kapitel und dann in Auswahl die Hauptlinien der Ausführungen beider:

Ficino	Thomas
p. 417 Cap. I. De nativitate Christi, aeterna et temporali. [Rö. 1, 1—7]	cf. p. 383, 384
Prooemium	Salutatio
1. officium suum describit	1. describitur persona salutans a) persona auctoris b) commendatur eius officium
2. conditiones eorum ad quos scribit	2. salutate

[1]) Vgl. z. B. c. XVII p. 442 b sq.; c. XXV p. 455 a sqq.
[2]) Besonders charakteristisch etwa ca. X—XII p. 432 b sqq.

Ficino	Thomas
3. felicitatem exoptat	3. salus optata
Beziehung des Namens Paulus auf die Bekehrung des Sergius Paulus Act. 13, wie Scipio Africanus nach Africa genannt wurde.	Desgl. mit Bezugnahme auf Hieronymus
oder: Paulus apud Gentes appellatio	oder: a principio binominus
Servus cum non propriae sed Christi gloriae serviat, et a servitute velut a conditione quadam humili ad Apostolicam pervenit dignitatem .... Sed... vocatus ad Apostolicam dignitatem 1. Cor. 15, 19	Secundo describitur persona scribentis ex conditione cum dicit: Servus...
	Tertio commendatur a dignitate cum dicitur vocatus Apostolus. Dignitas apostolatus in ecclesia 1. Cor. 15, 19
Segregatus 1. ab aliis Apostolis atque Judaea Act. 13, 2 p. 418 2. a professione Judaica Gal. 1, 15 mater = Judaica Synagoga	Segregatus 2. per electionem ab aliis discipulis Act. 13, 2 1. per conversionem ab infidelibus Gal. 1 15, mater = synagoga wie Augustin
Sed curnam ab Apostolis et Judaea Paulum separavit? Et praecipue misit ad Gentes? ...	—
in Evangelium	

Ficino	Thomas
= bonum nuntium et promissum über die praedictio in den hl. Schriften Jes. 52,7. Promiserat per Prophetas	bona annunciatio; annunciatur coniunctio hominis ad deum. Jes. 52, 7. p. 383
non qui humano ingenio	sunt enim aliqui prophetae spiritu humano loquentes ...
vel instinctu daemonico	Sunt etiam quidam prophetae daemonum, qui immundo spiritu inspirantur ...
sed afflatu divino praedicerent non in verbis tantum ... sed in scripturis...	Sed Prophetae Dei dicuntur qui divino spiritu inspirantur. Quarto ex modo tradendi; quia non solum ... verbo edita, sed litteris scripta ..
Sanctis.. non quibuslibet, sed a Spiritu Sancto profectis. In scriptis inquam, non de quavis materia, sed de filio suo.	Addit autem Sanctis ad differentiam scripturarum gentilium ... Secundo ... ex bonis in Evangelio denuntiatis, quae pertinent ad materiam Evangelii, quae est Christus ... Convenienter autem Filius Dei materia sanctarum Scripturarum esse dicitur .. .. Christus, quem commendat tripliciter. Primo quidem ex origine ...
Vgl. dazu die Überschrift von cap. I: De Nativitate Christi, aeterna et temporali. Ferner p. 418 b .. haec quidem persona Dei filius est semper apud patrem, inde genitus ab aeterno. Qua quidem ratione dicit de filio suo, ut generationem significaret	Originem autem Christi describit duplicem. Primo quidem aeternam, cum dicit, De Filio suo; in quo excellentiam Evangelii de-

Ficino	Thomas
aeternam. Ut autem nativitatem exprimeret temporalem, addidit: Qui factus est etc.	signavit .... Secundo tangit temporalem originem, [p. 384] cum dicit: Qui factus est.
.. ne forte intelligeremus cum Plotino Christum Dei filium adoptivum, sed naturalem.	.. circa filiationem tripliciter erraverunt. Quidam enim dixerunt eum filiationem habere adoptivam, sicut Plotinus, qui posuit ... Quidam vero .. posuerunt .. filiationem solummodo nuncupativam, sicut Sabellius. Alii vero posuerunt, sicut Arius, huiusmodi filiationem esse creatam ... »Secundum carnem« tollit intentionem Arii.
Non simpliciter quidem factus, ut existimat Arrius, sed quodammodo factus homo. Ideo secundum carnem factus asseritur. Per haec interea duo verba, factum secundum carnem, refellitur Manichaeus dicens: Deum corpus phantasticum ostendisse.	p. 385. Excluditur etiam per verba ista triplex error Manichaeorum: 1. der Schöpfergott sei ein anderer als der Erlösergott, 2. Die Verdammung der Schriften des A. T. 3. Tertio quod dicunt Christum habuisse carnem phantasticam: quod excluditur per hoc quod dicit, Christum factum ex semine David secundum carnem eius .... etc.
Sed ne forte putares una cum Nestorio, divinum verbum sola quadam habitationis communione hominem suscepisse,	p. 384. Nestorius enim posuit unionem Verbi ad hominem esse factam solum secundum inhabitationem ...

Ficino	Thomas
subdidit in virtute i. e. in unione personae	p. 387 a Si igitur poneremus secundum Nestorium quod persona Filii hominis esset alia a persona Filii Dei, nulla esset dubitatio ...
Über die praedestinatio = ab aevo filius Dei; eigene Ausführung.	Über die antecessio in der praedestinatio. Das praedestinatus ist ausgesagt nur secundum humanam naturam.
p. 419 .. quod et Jesus natus fuerit per virtutem sancti Spiritus, foetum in Maria formantem et ut ita loquar sanctificantem	p. 389 ... quod ipse per Spiritum sanctum est in utero virginali conceptus, quod est signum divinae virtutis in ipso secundum illud Lucae 1, 25 ..
et quia Christus Spiritus sancti gratiam suis infuderit ad vaticinium atque miracula ...	p. 388 Ipse etiam Spiritum sanctum solus dare potest... Ex hoc igitur apparet Christum habere virtutem divinam, quia ipse dat Spiritum sanctum ...
.. in virtute inquam miraculorum palam efficiendorum.	Est enim proprium virtutis divinae per collationem Spiritus sanctificare homines: Levit. XX, 8..; Ejus etiam virtute sanctificamur [1].
.. praecipue postquam surrexit ex mortuis. Per quam ipse prius et mortuos plures et seipsum suscitavit a morte.	p. 389 Secundum autem signum virtutis divinae est resuscitatio mortuorum ... Vel potest intelligi de spirituali

[1]) Man beachte die Veräußerlichung bei Ficino gegenüber Thomas. Bei Thomas besteht die virtus spiritus s. in der sanctificatio, bei Ficino im Mirakel.

Ficino	Thomas
... Quae quidem resurrectio maximum divinae virtutis pignus extitit ...	resurrectione mortuorum quae est a peccatis ... [1].
Per quem etc. Paulus se accepisse ait a Patre per Filium ipsam Spiritus sancti gratiam ad plenum Apostolatus effectum.	... praemittit autem gratiam Apostolatui, tum quia non ex meritis, sed ex gratia Apostolatum sunt consecuti.
in omnibus Gentibus Et hanc quidem apud omnes Gentes, ut Christianae fidei tandem omnes obediant. Jes. 49, 6.	p. 390 ... quia non tantum in una gente Judaeorum, sed ad instructionem omniumGentium sunt directi. Jes. 49, 6.
Judaeos etiam connumerat Gentibus mixtos. Nam et in sequentibus Judaeos etiam suscipit convertendos.	Tamen ab ejus Apostolatu exclusi non erant Judaei, praesertim qui inter Gentes habitabant.
»Vocati Jesu Christi«, i. e. ab Jesu Christo	Intra XI, 13. »Vocati etc.«, i. e. specialiter a Jesu Christo ... Vel »vocati«, ut sitis Jesu Christi.
Ubi .. ait, pro nomine eius, gloriam propriam prorsus exclusit.	»pro nomine ejus«, i. e. vice et auctoritate ipsius. Sicut enim Christus in nomine Patris venisse dicitur, ... ita et Apostoli in nomine Christi venisse dicuntur quasi in persona Christi... pro nomine ejus dilatando, non pro aliquo terreno fructu sibi quaerendo [2].

[1]) Diesen Gedanken läßt Ficino ganz unter den Tisch fallen, weil er kein peccatum im eigentlichen Sinn kennt.

[2]) Ein sehr deutlicher Unterschied in der Auslegung beider. Thomas sieht den Text als Verfechter der hierarchischen Ansprüche auf

Ficino	Thomas
Omnibus qui etc. Scribit autem non Romanis tantum, sed omnibus etiam qui sunt Romae ... His autem non quibuslibet, sed conversis. Sed qua virtute conversis? Vocatione divina per quam sanctificant, qua Deus ex dilectione sua eos vocat.	Secundo describuntur personae salutatae ex gratiae dono, ibi »Dilecti Dei«. Circa quod primo ponitur prima gratiae origo, quod est Dei dilectio.
Interea bis vocatis inquit. Ut intelligerent se sola divinae vocationis gratia profecisse et insuper profecturos.	Secundo ponitur vocatio cum subdit »Vocatis«. Quaequidem est duplex: una exterior ... Matth. IV; alia autem est vocatio interior, quae et secundum interiorem inspirationem ...
Von Ficino übergangen.	Tertio ponit gratiam justificationis, cum dicit, Sanctis; i. e. per gratiam et sacramenta gratiae sanctificatis. Deinde ponuntur bona quae eis optat, [p. 391] quae sunt gratia et pax, quorum unum, scil. gratia, est primum inter Dei dona, quia per eam justificatur impius ... Aliud autem, scil. pax, est ultimum, quod in beatitudine perficitur ... Tunc enim erit perfecta pax, quando voluntas
Denique sic affectis optat promittitque praecipua Spiritus sancti dona, gratiam atque pacem. Per gratiam quidem dilectionem efficaciamque divinam. Per pacem vero reconciliationem apud Deum ob indulgentiam peccatorum.	

Macht und Würde. Ficino steht ihm hier viel freier und gerechter gegenüber, wenn auch ein Wahrheitsmoment in der thomistischen Auslegung liegt.

Ficino	Thomas
	requiescat in plenitudine omnis boni, consequens immunitatem ab omni malo.
Atque ut totam exprimit Trinitatem optat nobis haec Spiritus sancti dona a patre per filium provenire.	Quod autem dicit, Deo Patre nostro, potest teneri essentialiter pro tota Trinitate ... Persona autem Spiritus sancti expresse non ponitur, quia intelligitur in donis ejus, quae sunt gratia et pax ..
Et cum nominavit patrem, non solum naturalem eius filium nuncupavit, sed nos etiam patris illius filios adoptivos, ubi magna charitatis et obedientiae emphasi dicit, nostro. Huc tendit illud Apostoli in sequentibus, ut sit ipse primogenitus in multis fratris. Item, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi.	Vel potest dici, quod hoc quod dicit, Deo Patre nostro, tenetur pro persona Patris, quae secundum proprietatem dicitur Pater Christi, sed secundum appropriationem Pater noster. Joan. XX, 17.
Cap. II. De rationibus Trinitatis. p. 419 b.	—
Cap. III Rationes quibus divinum verbum assumpsit humanitatem atque de mundo. p. 420 b.	—
C. IV De summa Epistolae. De adoratione. De cultu	

Ficino	Thomas
Dei spiritali. De variis sacrificiorum ritibus. p. 421 b Summa Epistolae: ... ambos ad utrumque gratia Dei pariter indigere.	
Quae quidem graviter increpaturus, levit eos inprimis, dilectionemque suam erga eos ... ostendit, benevolentiamque captat, ut eum postea castigantem libentius audiant.	p. 391 ... in quo primo ostendit affectum suum ad eos quibus scribebat, ut reddat auditores benevolos;
Principio igitur narrationem quidem ab oratione, orationem vero exorditur (?) a gratiis, ac dum orat ipse, interim orare nos docet.	primo quidem ex gratiarum actione ... secundo ex oratione, quam pro eis ad Deum fundit ... tertio ex desiderio visitationis eorum.
Monet enim ut primo quidem gratias agamus. Deinde vero petamus . . . Spirituque in Deum ... erecto ... Principium in omnibus a Deo faciendum est, agendi atque cogitandi. quod enim creditis, ex ipsa Dei gratia provenit. Deo meo, in quo omme meum posui bonum.	Necesse est enim, ut in omnibus gratiarum actionem praemittamus ... In omnibus autem quae petimus vel agimus, divino beneficio indigemus. ... cui debetur gratiarum actio de omnibus bonis, quia ab eo fiunt.
	p. 392. Deus justorum tripliciter:

Ficino	Thomas
Vgl. die Überschrift: De cultu Dei spiritali »per Jesum Christum« Nam per quem preces, per eundem aguntur et gratiae. Ipse enim est ad utrunque inter Deum hominesque conciliator et medius.	1. secundum specialem curam 2. per specialem cultum 3. quia eorum praemium Secunda persona est mediatoris ... Eodem enim ordine debet gratiarum actio in Deum recurrere quo gratiae a Deo in nos deveniunt ...
Summae charitatis est, alieno bono publiceque gaudere quasi proprio.	.. eorum gratias quasi suas reputat propter vinculum caritatis. Vgl. auch p. 393 b: gratias ago pro vobis, quia bona vestra reputo quasi mea.
quia fides vestra etc. Paulus strenuus Christi miles ... congratulor. Romae ecclesiae fides, quoniam caput orbis, per universum praedicebatur omnibus exemplo futura.	... Agit quidem gratias de fide ... Commendantur autem Romani de fide ... Unde et usque hodie apud eos plurima fidei signa ostenduntur in visitatione sanctorum locorum ... non solum propter eos, sed propter utilitatem inde consequentem, quia scil. eorum exemplo qui erant domini Gentium, aliae Gentes provocabantur ad fidem.
Adverte Christi fidem passim iam divulgata. Nam in omnem terram exivit sonum eorum.	
Testis enim etc. Hic vero testem adducit Deum, secretae orationis pro Romanorum fide firmanda.	... quia orationis negotium in secreto agitur coram Deo ... Dei testimonio probat se pro eis orare.

Ficino	Thomas
Cui quidem Deo servit Apostolus, non in ceremoniali Judaicae legis observatione, sed in spiritu,	Non solum in exteriori servitio corporali, sed praecipue interius secundum spiritum... Vel in spiritu, i. e. in spiritualibus observantiis, non in carnalibus, sicut Judaei ..
non quidem affectu solo, sed etiam Evangelicae praedicationis effectu, appellant autem Evangelium filii Dei, quoniam a Dei filio revelatum, et de utraque illius nativitate aeterna scil. temporalique tractat.	Tertio quantum ad officium in quo servit, scil. in Evangelio Filii ejus ... quod quidem est Filii Dei tripliciter: 1. quia est de ipso 2. quia est ab ipso praedicatum ex proprio officio ... 3. quia est ab eo iniunctum.
	Erörterung über die Berechtigung des Paulus zum Schwur gegen Matth. 5, 34 ff. Jac. 5, 12.
Quod memoriam etc. sine intermissione i. e. continua prorsus attentione pro eo ipso tempore, quod orationibus destinavi. Zitierung von 1. Thess. 5, 17	p. 393 b ... ad ipsum actum orandi: et sic semper vel sine intermissione orat qui statutis temporibus et horis orat. 1. Thess. 5, 17 u. Luc. 18, 1.
i. e. summa in Deum attentione orare	Alio modo quantum ad finem orationis, qui est ut intellectus noster ascendat in Deum; et sic tamdiu homo orat quamdiu totam vitam suam in Deum ordinat.
Obsecrans etc. ... obsecro, ut, si modo divinae voluntati placuerit, ad vos veniam ... et quomodocun-	p. 394 ... ex hoc quod est divinae voluntati conforme ... quaerit adipisci quocunque modo, sive facili, sive

Ficino	Thomas
que etiam cum labore ... Sed in primis si Deus velit ... post longum tempus ... Forte vero ob vehementius visendae huius ecclesiae desiderium, captus Hierosolymis Caesarem appellavit. Desiderio etc. Modeste vero loquens inquit, ad confirmandos, quasi sine illo non parum iam profecissent. Ad confirmandos inquam in fide. Per quam mutua spes augeatur et charitas, mutuae videl. consolationi futura.	laborioso. Tertio ostenditur esse diuturnum in hoc quod dicit »Tandem«, scil. post longa desideria.
	... ad confirmandos vos, scil. in fide quam suscepistis. Secunda causa est mutua consolatio.
Nolo autem vos etc. Postquam dixerat se desiderare ... nunc addit, ob maximum desiderium se iter saepius tentavisse. Itaque gravissima quaedam causa iam assignanda est, ob quam non venerit. Nulla vero est gravior quam divina ... Deo prohibitum intelligitur, volente videl. oportunius aliquid Paulum interea facere. Socratem scribit Plato, diversa tentantem, saepe a genio fuisse prohibitum, provocatum vero nunquam. Divinior certe causa ducit Apostolum, alias quidem vetans, alias vero provocans.	Erwähnung der sacramenta gratiae. Dicit ... non solum desidero vos videre, sed etiam proposui ad hoc operam dare.
	... obstaculum impediens eum... et hoc vel a diabolo, qui nititur impedire praedicationem ... vel etiam ab ipso Deo, secundum cuius nutum dispensantur praedicatorum itinera et verba.
.. ut vos spiritalem fructum feratis, atque ego referam.	p. 395. Ut faciam aliquem fructum in vobis per meam praedicationem ... Alio modo

Ficino	Thomas
	quasi ex eorum conversione ei fructus accrescat.
Sicut et in caeteris Gentibus, quasi dicat, si membra iuvi, multo magis iuvare debeo caput orbis ...	
Graeci atque Barbari... cum Graece scribat, hic Graecorum more, praeter Graecos omnes Barbaros appellavit.	Dicitur ... Barbarus dupliciter: 1. secundum quid, qui scil. est extraneus quo ad aliquem 1. Cor. 14, 11. 2. Alio modo... qui scil. est quasi extraneus a communitate hominum, inquantum ratione non regitur.
Ausführungen über den cultus, der nach Paulus und Jesus soll spiritu, i. e. intelligentia et voluntate per charitatem in Deum erecta vor sich gehen, ultra fidem braucht man noch intelligentia und charitas, um den Glauben zu stützen und zu stärken.	Vgl. p. 397. Actus autem fidei, qui est credere, dependet ex intellectu et voluntate movente intellectum ad assensum. Unde actus fidei erit perfectus, si voluntas perficiatur per habitum caritatis, et intellectus per habitum fidei.

Wir haben in großen Zügen den Gedankengang im 1. und 4. Kapitel von Ficinos Kommentar verfolgt und mit entsprechenden Ausführungen bei Thomas verglichen. Obgleich die ersten Kapitel im Vergleich zu den späteren von Ficino noch relativ selbständig gearbeitet worden sind, wird sich doch schon aus ihnen ergeben, daß und wie weit eine Abhängigkeit von dem Aquinaten da ist. Diese Abhängigkeit wird mit dem Fortschritt der Arbeit immer stärker. Das kann verschiedene Gründe haben. Da es nicht möglich und auch schlecht angebracht ist, noch lange Belegstellen zu geben, mögen zwei Ver-

gleiche, für die ebensogut andere hätten angeführt werden können, genügen.

Ficino	Thomas
cap. V, p. 424 b Quatuor haec inter se differunt, dubium, opinio, scientia, fides. Qui dubitat in alterutram partem aeque versatur. Qui autem opinatur, ad alterum quidem oppositorum potius inclinatur, sed interea quodammodo vergit ad alterum. Scientia vero uni extra controversiam cum ratione consentit, sed fides ad unum proculdubio authoritate dirigitur.	p. 397 a ... quid sit fides ... assensum quemdam cum certitudine ad id quod non videtur [1], ex voluntate: ... Et secundum hoc differt credens a dubitante, qui in neutram partem assentit. Differt etiam ab opinante, qui assentit in unam partem, non cum certitudine, sed cum formidine alterius. Differt etiam a sciente, qui per certitudinem assentitur ex necessitate rationis. Et secundum hoc fides est media inter scientiam et opinionem.

Diesen rationalistischen, sich auf Hebr. 11, 1 berufenden Glaubensbegriff hat zuerst Augustin durchgeführt, indem er das credere intellektuell zwischen opinari und intelligere stellte [2]. Ficino hat ihn an dieser Stelle (zu Röm. 1, 17) offensichtlich von Thomas überkommen. Nun vergleiche man noch etwa bei beiden Kommentatoren die Einleitungsworte zu Röm. 2, 1—4:

Ficino	Thomas
cap. XI p. 434 b Postquam probavit Gentiles non esse iustitiam consequutos per	p. 409 a Postquam Apostolus ostendit quod Gentiles justificati non sunt ex veritatis

[1]) Vgl. Hebr. 11, 1 Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.

[2]) Augustinus, de utilitate credendi 25.

Ficino	Thomas
ipsam duntaxat veritatis cognitionem, qua in primis gloriabantur, neque venia dignos esse ostendit, neque Judaeos assequutos esse iustitiam ex privilegiis multis gratia divina susceptis, quibus insolenter extollere se solebant. Quo quidem efficitur, ut utrisque necessaria sit ad salutem gratiae Evangelicae virtus. Primo igitur disputat, Judaeos perfectionem iustitiae non adeptos ex lege, deinde nec ex genere, tertio neque ex ipsa circuncisione.	cognitione quam habuerunt, hic ostendit quod neque Judaei justificati sunt ex his in quibus gloriabantur; et sic utrisque est necessaria ad salutem virtus evangelicae gratiae. Primo ergo dicit, quod Judaei non sunt justificati ex lege; secundo quod non sunt justificati ex genere, de quo gloriabantur, ... tertio quod non sunt justificati ex circumcisione.
Principio nobis considerandum, quemadmodum Judaei pariter atque Gentiles Christiani iam facti, adhuc de priori vita insolenter se invicem iudicabant. Judaei enim Gentilibus frequenter obiiciebant etc. etc.	Circa primum considerandum est, quod Judaei et Gentiles ad fidem conversi se invicem judicabant de priori vita. Judaei enim Gentilibus objiciebant etc. etc.
... Paulus ... humanum quidem iudicium universaliter improbans, probans vero divinum etc. etc.	... Circa primum duo facit. Primo confutat humanum iudicium; secundo astruit et commendat divinum etc. etc.

Zeigte der Vergleich der ersten Kapitel, wie weit es Ficino gelang, sein Werk selbständig zu gestalten — darum wurde er so ausführlich durchgeführt —, so zeigt uns diese beliebig herausgegriffene Stelle aus den späteren Kapiteln peinlich, wie wörtlich Ficino abschreiben konnte. Besonders lehrreich

ist dabei, wie trotz dieser wörtlichen Übernahme der Ausdrücke des Thomas der Neuplatoniker konsequent das Wort justificari umgeht und dafür, worauf noch ausführlich zurückzukommen ist [1], seine Anschauung kennzeichnend, schreibt iustitiam assequi bzw. consequi und perfectionem iustitiae adipisci.

Was Ficino aus dem Kommentar des Aquinaten bringt, ist meist ein Auszug. Das mag z. T. seinen Grund darin haben, daß das Werk des Ficino, worauf auch die Anrede und der Schluß in dem Prooemium weisen [2], ein Konzept für Vorlesungen darstellt oder einmal dargestellt hat. Damit sind die Eigenheiten seines Stiles bis zu einem gewissen Grad erklärt. Die Lebhaftigkeit, mit der Ficino durch eingeschobene Fragen, durch rasche Imperative, durch plötzliche Anreden an den Leser bzw. Hörer den Gang seiner Ausführungen unterbricht und bewegt, findet man in der in ruhiger Gleichmäßigkeit fortschreitenden Arbeit des Thomas nicht. Dafür fehlt Ficino meist das Vermögen — und das läßt sich nicht mehr aus dem literarischen Charakter seines Werkes ableiten —, die großen Linien, die Thomas immer wieder mit einem quicumque enim .... in die Allgemeinheit und die Gegenwart des christlichen Lebens zieht, nachzuziehen. Dazu ist Ficino in diesem Werk, besonders wenn er an die Sätze kommt, in denen Paulus den Heiden und Juden ihre peccata, ihre iniustitia deutlich zeigt, zu historisch eingestellt [3], eine Tatsache, die indes ihren

[1]) Vgl. S. 197 ff.

[2]) Prooem. p. 415 a Venerandi in Christo Patres et dilectissimi in Cathedrali collegio fratres ... p. 416 a Quamobrem et nos, venerandi patres fratresque dilectissimi, fide speque divina freti et amore flagrantes ad divinorum intelligentiam Paulo revelante proficisci debemus.

[3]) Das zeigt sich besonders in den beiden Summae, die Ficino p. 416 a und zu Anfang des cap. IV p. 421 b gibt. Hier heißt es: Summae [Summa] Epistolae est, ostendere omnes Romae fideles, sive Judaeos, sive Gentiles gratia Dei vocatos ad fidem esse gratiaque servandos neque praerogativam scientiae Gentibus, neque privilegium legis observantiaeque ipsius Judaeis, quibus utrique gloriabantur, ad divinam vocationem salutemue sufficere, sed ambos ad utrumque gratia Dei pariter indigere. Quod potissimum inde patet, quia utrique cum ipsis suis praerogativis in vitia horrenda ceciderant.

tieferen Grund in den neuplatonischen Einflüssen hat, die auf den florentinischen Philosophen gewirkt haben. Darauf deutet auch die offenbare Umgehung und Vermeidung des sich bei Thomas oft findenden Verbums justificari [1], wie des Begriffs der sacramenta [2]. Auf diese letzteren Punkte ist noch bei der Behandlung der Theologie des Ficino zurückzukommen.

Die Eigenart seines Werkes gegenüber der benutzten Unterlage — sie festzustellen ist jetzt die eigentliche Aufgabe — dürfte schon danach nicht nur eine solche des Stiles sein. Hat doch Ficino nicht mißverständlich die Exegese seines Vorgängers kritisiert, einmal zu Röm. 5, 6 recht vorsichtig auf Grund seiner besseren Kenntnis des Griechischen [3], das andere Mal zu Röm. 2, 7 scharf und deutlich: So auslegen hieße den Worten des Paulus Gewalt antun [4], beide Male allerdings ohne den Namen des kritisierten oder wenigstens auch kritisierten Thomas zu nennen. Ficino bringt weiter da, wo er es für nötig hält, eigene Exkurse, so die cap. II und III über die Trinität und die Menschwerdung des Logos. Er zieht seine eigenen Schlüsse aus dem Text. So meint er zu Röm. 1, 8, der Glaube an Christus sei also schon damals durch die ganze

---

[1]) Das iustificari taucht zum erstenmal cap. XXI p. 448 a (vgl. Thomas p. 431 sq.) auf, wo die Abhängigkeit von Thomas im allgemeinen bedeutend stärker geworden ist. Diese letzteren Kapitel sind deutlich flüchtiger gearbeitet als die ersten. Seit cap. XXI begegnet man dem iustificari dann öfter. — Bei der Parenthese zu dem Habakuk-Zitat Röm. 1, 17 liegt der Nachdruck nicht auf dem iustum factum, sondern auf dem iam divina quadam vita vivere: cap. V, p. 424 a Propheta ... iustum inquit, hac fide iustitiaque iustum factum, iam divina quadam vita vivere. Vgl. S. 175 oben und S. 197 ff.

[2]) Thomas führt die sacramenta öfter an p. 390 b, 394 b, 434 a. Ficino übergeht sie bedeutsamer Weise, wiewohl er cap. V p. 424 b, Praedic. de duobus discipulis in Emaus p. 471 b, Epist. l. III p. 718 a. l. VIII p. 910 a, mit höchster Verehrung von der Eucharistie spricht.

[3]) cap. XXVI p. 459 a/b ... mihi quidem non admodum placet ...

[4]) cap. XIII p. 437 b ... Sic autem exponere, est quasi verbis Pauli vim inferre. Thomas hatte als erste Auslegungsmöglichkeit vertreten, die patientia könne die patientia Dei sein: quicumque Dei patientia bene utitur ad bonum opus ...

Welt verbreitet gewesen [1], und zu 1, 10, Paulus habe wohl, um zu der Gemeinde nach Rom zu kommen, als Gefangener an den Kaiser appelliert [2]. Charakteristisch ist auch, wie Ficino aus Röm. 1, 6 pro nomine eius auf die Bescheidenheit des Apostels schließt, während Thomas aus denselben Worten die Gewalt und Autorität des apostolischen Amtes ableitet [3].

Ein weiteres Zeichen der Eigenart unseres Kommentars ist das öftere Durchbrechen einer gewissen praktischen Interessiertheit beim Auslegen, die wohl mit der allgemeinen lebhaften Art, die Ficino anschlägt, zusammenhängt. Sich des bonum eines anderen wie eines eigenen freuen sei der höchste Ausdruck der Liebe, meint er zu Röm. 1, 8 [4]. Kurz vorher benutzt er das Dankgebet des Paulus in demselben Vers dazu, um den Leser nachdrücklich vom Apostel zum eigenen Gebet als Beginn aller Taten mahnen zu lassen [5]. Ein ähnliches Streben nach der Praxis hin ist auch der Erläuterung von Röm. 1, 9 zu entnehmen: Gott, dem der Apostel dient nicht nur mit dem

---

[1]) cap. IV p. 421 b Adverte Christi fidem passim iam divulgata. Nam in omnem terram exivit sonum eorum.

[2]) cap. IV p. 422 a Forte vero ob vehementius visendae huius ecclesiae desiderium, captus Hierosolymis Caesarem appellavit.

[3]) cap. I p. 419 a Ubi ... ait, pro nomine eius, gloriam propriam prorsus exclusit. Thomas zu derselben Stelle: p. 390 b ... i. e. vice et auctoritate ipsius. Sicut enim Christus in nomine Patris venisse dicitur ... ita et Apostoli in nomine Christi venisse dicuntur, quasi in persona Christi ... pro nomine ejus dilatando, non pro aliquo terreno fructu sibi quaerendo. Die modestia des Paulus betont Ficino öfter; vgl. cap. I p. 417 a zu Röm. 1, 1: Servum vero se dicit Christi, cum non propriae, sed Christi gloriae servat. cap IV p. 422 a zu Röm. 1, 11: Modeste vero loquens inquit: ad confirmandos, quasi sine illo non parum iam profecissent.

[4]) cap. IV p. 421 b Summae charitatis est, alieno bono publiceque gaudere quasi proprio.

[5]) cap. IV p. 421 b ... ac dum orat ipse, interim orare nos docet. Monet enim ut primo quidem gratias agamus. Deinde vero petamus. ... Hier hatte schon Thomas die Abstraktion von dem individuellen, bedingten Gebet des Paulus zu einer allgemeinen Anweisung vollzogen: p. 391 a Necesse est enim, ut in omnibus gratiarum actionem praemittamus ..., aber welch ein Unterschied! Wie lebensvoll persönlich das .. dum orat ipse .. nos docet. Monet enim ... des Ficino gegenüber dem durchaus unpersönlichen Necesse est des Thomas!

Affekt allein, sondern mit dem Effekt der evangelischen Predigt [1]. Die praktische Anwendung führt Ficino sogar einmal dazu, die labile Lage des Menschen zwischen Sünde und Nichtsünde — ein Thema, das er in seinen anderen Werken kaum und seiner ganzen Veranlagung nach nur sehr ungern berührt — zu erwähnen, um ernst und dringlich vor dem Verurteilen und Richten zu warnen [2]; sie läßt ihn sein eigenstes und innerstes Empfinden wiedergeben, wenn er zu Röm. 1, 7, mit besonderem Nachdruck das noster hervorhebend, unsere Zugehörigkeit zu Gott betont [3], oder als Quintessenz des Habakuk-Zitates Röm. 1, 17 das göttliche Leben des Gerechten, das dieser schon hier, schon jetzt führt, ansieht [4].

Ob dieses unwillkürliche Bestreben, die erkannten Wahrheiten des Textes in unmittelbare Beziehung zum Leser und zu seinem Leben zu bringen [5] — sicher eine Auswirkung der tätigen Lebensstimmung der Renaissance —, einen Fortschritt für die Auslegungskunst bedeutete, mag fraglich erscheinen. Sicher wurde indessen die Exegese gefördert durch die Beherrschung der griechischen Sprache, mit der Ficino an seine Arbeit ging, und die ihm das Zurückgehen auf den

---

[1]) cap. IV p. 422 a Cui ... Deo servit ... non quidem affectu solo, sed etiam Evangelicae praedicationis effectu ... Thomas zur Stelle p. 392 b Tertio quantum ad officium in quo servit, scil. in Evangelio Filii ejus ...

[2]) cap. XI p. 435 b zu Röm. 2, 1—3 Inquit autem Paulus bis, o homo, ut tu quando iudicare conaris, bis quoque dicas, Homo sum, semel quidem inter te et proximum recordatus, videlicet te esse peccatorem fallique posse ...

[3]) cap. I p. 419 b Et cum nominavit patrem, non solum naturalem eius filium nuncupavit, sed nos etiam patris illius filios adoptivos, ubi magna charitatis et obedientiae emphasi dicit, nostro. Huc tendit illud Apostoli in sequentibus, ut sit ipse primogenitus in multis fratris. Item haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi.

[4]) Vgl. S. 176 Anm. 1 Schluß.

[5]) Es ist dieses gewissermaßen praktische Interesse am Text wohl zu unterscheiden von dem auf S. 175 erwähnten systematischen Interesse des Thomas. Ficino geht subjektiv, Thomas objektiv vor. Jener verwendet die Gedanken des Textes, die ihm im Augenblick passen, dieser steigert den Text in den Ernst und die Höhe allgemeiner göttlicher Wahrheit.

Originaltext ermöglichte, wie ferner seine umfassende platonisch-neuplatonische Bildung einer Verbreiterung der Auslegung diente. Wie Ficino beides in den Dienst seiner Exegese stellte, ist im Anfang behandelt worden. Hier sei noch auf eine weitere Eigenart des Kommentars des Ficino hingewiesen, die deutlich gegenüber dem Kommentar des Thomas im ganzen Werk hervortritt. Sie kennzeichnet gleichzeitig die veränderte Einstellung der Renaissance überhaupt in der Lösung der Aufgabe, einen fremden Text, einen fremden Menschen zu interpretieren, und wirkt sich, durchaus ein Symptom einer neuen Zeit, erst völlig aus in der Aufklärung und den ihr folgenden Geistesbewegungen, besonders in der Romantik. Es ist das psychologische Verständnis des Ficino für die seelischen Stimmungen, in denen Paulus schreibt, und deren lebhaftes Nachempfinden, wie ein anschauliches psychologisches Empfinden im allgemeinen. Thomas, bei seiner Arbeit ganz auf die strenge Objektivität des verbum divinum gerichtet, denkt so gut wie gar nicht daran, was in der Seele des Apostels vor sich ging, während er seine Briefe schrieb; er weist höchstens einmal, um den gedanklichen Aufbau des Briefes zu erklären, auf die Tatsache hin, daß etwa 1, 8 Paulus das Wohlwollen der Römer suche, indem er sie seiner Zuneigung versichert. Einige Beispiele, die die entsprechenden Erklärungen beider Exegeten zu denselben Stellen geben, mögen das beleuchten.

Zu Röm. 1, 1 »servus Jesu Christi« sagt Ficino: Servum vero se dicit Christi, cum non propriae, sed Christi gloriae servat, während Thomas Betrachtungen über den verschiedenen Inhalt und Wert einer servitus anstellt [1]. Den gleichen Gedanken über die innere Stellung des Paulus zu Christus und seinem Apostelamt liest Ficino auch aus der schon besprochenen Stelle Röm. 1, 5: Ubi vero in superioribus ait, Pro nomine eius, gloriam propriam prorsus exclusit [2] heraus. Thomas, der Herold der kirchlichen und päpstlichen Herrschaft, sieht

[1]) Ficino: cap. I p. 417 a. Thomas: p. 382. Dazu vgl. Ficino, Praedicatio secunda, pars II, p. 465 b Apostolos ... non propriam, sed Christi gloriam affectabant.

[2]) cap. I p. 419 a vgl. S. 177 Anm. 3.

hier, den Sinn ganz anders wendend, den Apostel aus der Fülle seiner Gewalt, ex plenitudine potestatis, vice et auctoritate ipsius (scil. Christi) sprechen und schreiben [1]. Ähnlich wie oben schreibt Ficino auch zu Röm. 1, 11 — Thomas sagt hier gar nichts —: Modeste vero loquens inquit: ad confirmandos, quasi sine illo non parum iam profecissent [2].

Noch an einer anderen Stelle stößt Ficino auf eine Frage, die Thomas sich hier nicht gestellt hat, die Ficino seinerseits aber nicht nur zu formulieren, sondern auch einleuchtend zu beantworten weiß. Weshalb hat Gott Paulus eigentlich aus Judäa entfernt, von den anderen Aposteln getrennt — Röm. 1, 1 segregatus in Evangelium Dei — und ganz besonders zur Heidenmission bestimmt? Nach der plötzlichen Umwandlung aus dem begeisterten Vorkämpfer für das jüdische Wesen in dessen heftigsten Bekämpfer ist die Stellung des Paulus im Judentum offenbar unmöglich geworden. Niemand würde dem abtrünnigen Pharisäer Glauben schenken. Andererseits ist er aber seiner geistigen, seelischen und rednerischen Eigenschaften wegen hervorragend geeignet, um die Bekehrung der Heiden — und Ficino denkt dabei in Verkennung der Tatsachen von seinem Standpunkte aus die Heiden nur als die Gebildeten und Geistvollen, als die Philosophen — in Angriff zu nehmen. Die Heiden haben ihm ja denn auch den Namen des Mercur beigelegt. Ferner ist Paulus wohl auch deshalb von den übrigen Aposteln abgesondert worden, damit es klar ersichtlich ist, daß jeder Apostel unabhängig von dem anderen seine eigene Berufung erhalten hat, und niemand vermuten kann, der eine sei nur das Werkzeug des anderen. Jeder Apostel steht vielmehr unmittelbar unter Gottes Willen [3].

---

[1]) p. 390 vgl. S. 177 Anm. 3.

[2]) cap. IV p. 422 a.

[3]) cap. I p. 418 a Sed curnam ab Apostolis et Judaea Paulum separavit et praecipue misit ad Gentes? Quoniam videl. et Judaeis admodum infestus futurus erat, qui repente ex eorum potissimo propugnatore, acerrimus expugnator evasit, et Gentibus propter ingenium et eloquium acceptissimus. Siquidem Paulus ipsa etiam natura, acumine animo, eloquio omnium praestantissimus. Hinc apud Gentiles Mercurii nomen est adeptus. Tantum profecto virum elegit Deus, ut

Gegebenen Anlaß, auf die seelische Verfassung des Paulus, sein Wollen und Denken einzugehen, bietet naturgemäß vor allem der freundliche Eingangsgruß Röm. 1, 8 ff., dem dann in so schroffem Gegensatz die düstere Schilderung der sittlichen und religiösen Zustände unter den Heiden folgt. Thomas bemerkt dazu, die systematische Gliederung der Gedanken hervorhebend: Praemissa salutatione hic Apostolus epistolarem tractatum incipit: in quo primo ostendit affectum suum ad eos quibus scribebat, ut reddat auditores benevolos; secundo instruit ... [1]. Dagegen Ficino: Quae quidem graviter increpaturus, levit eos inprimis, dilectionemque suam erga eos multis modis ostendit, benevolentiamque captat, ut eum postea castigantem libentius audiant [2]. Der Unterschied liegt klar. Bemerkenswert ist, daß, trotzdem Ficino seine Ausdrücke wie auch im folgenden z. T. von Thomas übernommen hat, bei ihm doch unter der Feder etwas ganz anderes daraus geworden ist. Das gleiche Thema wird noch einmal bei der Auslegung zum Schluß der langen Grußperiode aufgegriffen. Thomas zu Röm. 1, 16: Postquam Apostolus Romanos fideles quibus scribebat, sibi benevolos reddidit, ostendendo affectum suum ad eos, hic incipit instruere eos de his quae pertinent ad evangelicam doctrinam... [3] und zu v. 18: Deinde cum dicit, Revelatur ... etc. ...probat quod dixerat, scil. virtutem evangelicae gratiae ... [4]. Ficino führt zu Röm. 1, 18 aus: Romanis hactenus salutem dixit, optavit bona ... demonstravit ingentis erga illos charitatis affectum ... Cum igitur benevolentiam ab his captaverit, salutaribusque promissis parituros mirifice fuerit consolatus, iam minis ac terroribus pertinaces aggreditur, et primo quidem Gentiles

non solum mirabiliter erudisse rudes iudicaretur, sed etiam ingeniosissimos eruditissimosque mirifice convertisse.

Forte vero et ab aliis secrevit Apostolis, ne quis suspicari posset, vel piscatores illos a Paulo instructos animatosque fuisse, vel Paulum ab illis disciplinam Evangelicam accepisse.

[1]) p. 391 a.

[2]) cap. IV p. 421 b.

[3]) p. 395.

[4]) p. 397 b.

corrigit, deinde Judaeos ... [1]. Was bei Ficino die Angriffsstimmung des missionierenden Apostels ist, die die armen und sündigen Seelen der Heiden und Juden bestürmt, um sie zum Heil zu führen, das ist bei Thomas die instructio und die evangelica doctrina!

Röm. 1, 29 beginnt der umfangreiche Lasterkatalog. Thomas bemerkt dazu: Deinde cum dicit: Repletos ... enumerat huiusmodi inconvenientia opera ... [2]. Ficino: Ideo in eos invectus Apostolus inquit: Repletos omni iniquitate. Etiamqui solet esse brevis, prolixior nunc apparet indignatione concitus longiore quadam invectiva, more etiam inculcantium, complurima impiorum veneficia ... congerit.... [3]. Man wird zugestehen müssen, daß das eine feine psychologische Bemerkung ist, die dem Tatbestand der gehäuften Invectiven an dieser Stelle des Briefes in ihrer Weise und mit ihren Mitteln gerecht wird. Aus Anlaß der rhetorischen Fragen des Paulus Röm. 2, 21 schreibt Thomas: Et potest legi vel interrogative, quasi cum quadam indignatione, vel remisse, quasi asserendo eorum malitiam ... [4]. Ficino: Atque, ut mihi videtur, eos indignatione quadam interrogat, et quasi quadam invectiva refellit. [5] Wieder hat Ficino bei der Wortwahl auch im (nicht wiedergegebenen) Kontext aus Thomas entlehnt, aber wie kontrastiert das unpersönliche, an dem Menschen Paulus unbeteiligte potest legi des Aquinaten mit dem persönlichen, lebhaften eos interrogat des Ficino, sein vel-vel mit dem ut mihi videtur des Renaissancephilosophen. Zum Schluß sei noch die Auslegung zu Röm. 4, 20 »non haesitavit diffidentia« geboten, in der sich die Anschaulichkeit und Psychologie, mit der Ficino exegesiert, plastisch darstellt. Thomas meint trocken zur Stelle: in hac quidem Dei repromissione »non haesitavit«, id est non dubitavit, »diffidentia«, scil. quod diffideret de veritate divinae promissionis [6]. Ficino schreibt

[1]) cap. IV p. 425 a.
[2]) p. 406 a.
[3]) cap. X p. 433 a.
[4]) p. 420 a.
[5]) cap. XVI p. 442 a.
[6]) p. 445 a.

in einer umfangreichen Ausführung: Praeterea dicens, non haesitavit diffidentia, carpit diffidentiam Zachariae, qui in promissione divina titubavisse narratur, atque ob hanc diffidentiam visu ad tempus orbatus. Quod autem Abraham sic exclamavit, Putas ne centenario nascetur uper? [vgl. Gen. 21] Non dubitantis vox eiusmodi fuit, sed admirantis rem insolitam, ac pariter exultantis. Affectu forte simili ad Gabriëlis vocem Maria virgo clamavit: quomodo fiet istud? quia virum non cognosco. Quasi dicat, istud quidem futurum certo scio, sed modum ipse planius exprime, quandoquidem non est modus humanus, sed profecto divinus [1].

So haben wir die Stellung des Pauluskommentars des Ficino innerhalb der exegetischen Literatur schon zum Teil und zu einem nicht unbedeutenden Teil kennen gelernt. Ausgehend von der tiefgründigen Arbeit des Thomas und stark bis auf die Wortwahl von ihr abhängig, bringt er doch Eigenes infolge der griechischen Kenntnisse, des neuplatonischen Ausgangspunktes, des psychologischen Feingefühls und des lebendigen persönlichen Interesses seines Verfassers. Indessen hängt die Bewertung eines theologischen Kommentars letztlich ab von dem Vermögen, mit dem und aus dem heraus er die theologischen Probleme des Textes zu erfassen, zu würdigen und darzustellen versteht. Das ist die Frage, auf die alles ankommt und neben der alles andere nur nebensächlich erscheint. Wenn wir uns nun der Erörterung dieser Frage bei Ficino zuwenden, so mag man bedauern, daß sein Pauluskommentar nicht weiter fortgeschritten oder uns nicht vollständiger erhalten ist. Indessen finden wir doch in dem uns zur Verfügung stehenden Torso eingehendes Material, um die Hauptfragen, das Schriftverständnis des Ficino und seine Auffassung der Summa des Römerbriefs, d. h. seine Auffassung von der Rechtfertigung zu verfolgen und zu klären.

2. Inhaltliche Probleme.

Was ist die Schrift? Was ist insbesondere das Evangelium? Und worauf gründet sich der Anspruch der Schrift,

[1]) cap. XXV p. 456 b.

das Buch zu sein, das Wort Gottes zu verkünden und zu vertreten? Bei der Beantwortung dieser ersten Fragen kann auch Ficino nicht umhin, zunächst dem anscheinend allgemeinen menschlichen Bedürfnis nach Verbindung jeder Tatsache und jedes Erlebens, also auch des religiösen Erlebens, mit Autorität und Gewohnheit, nach Einordnung des neuen Geschehens in den Verlauf der bekannten und vertrauten Geschichte, Rechnung zu tragen. Schon Paulus und die urchristliche Gemeinde, in deren Mitte die Evangelien entstanden, haben damit angefangen, indem sie sich auf die Weissagungen der Propheten beriefen. Die altkatholische und die mittelalterliche Kirche haben, teils zum Aufbau ihres Systems, teils im Kampf gegen Gegner [1], d. h. also in Systematik, Katechetik und Apologetik, diesen Brauch übernommen und fortgesetzt, da auch sie die Begründung ihrer Wahrheiten in einer uralten heiligen Geschichte Gottes nicht entbehren zu können glaubten.

Ficino steht in diesen Anschauungen, zumal da seine neuplatonische These von der philosophia continua hier mit hineinspielt. Er ruft in seinem Buch De Religione Christiana, apologetisch interessiert, nicht nur die Autorität der Propheten, sondern auch die der Sibyllen an [2]. Er verkündet hier im Pauluskommentar in einer an Paulus selbst geschulten Diktion, de minore ad maius schreitend, die Göttlichkeit des Evangeliums, die aus dem in Urzeiten ergangenen heiligen Versprechen Gottes folgt. So ist das Evangelium keine »moderne« Erfindung, sondern, göttlicherseits seit langem versprochen, nicht nur durch einen Zeugen, sondern durch mehrere, nicht durch irgendwelche, sondern durch Propheten, nicht durch aus menschlichem Geist oder dämonischen Trieb,

[1]) Es sind also später, nach der Entstehung eines N. T., verschiedene Motive wirksam. Teils weist man auf die Weissagungen des A. T. hin, um die Absolutheit und Endgültigkeit des Christentums, das im πλήρωμα τοῦ χρόνου erschienen ist, aus der uralten promissio De herzuleiten und relativiert damit das A. T. Teils will man umgekehrt daraus die Unentbehrlichkeit und den Wert des A. T. für das Christentum erweisen.

[2]) Vgl. De Christ. Rel. cap. XXIV p. 26 sq.; cap. XXV p. 28; Praed. sec., pars III, t. I, p. 468 b.

sondern durch vom Atem Gottes getrieben redende Propheten. Und die Verkündung dieser Propheten geschah in der Hauptsache nicht in Worten, die mit dem Klang vergehen, sondern in Schriften, nicht in beliebigen, sondern in vom heiligen Geist ausgegangenen Schriften [1]. Das ist eine längere Ausführung und Begründung des der katholischen Theologie mit der lateinischen Übersetzung von 2. Tim. 3, 16 gegebenen Programmes: Omnis scriptura divinitus inspirata.

Ein Kennzeichen der Göttlichkeit der Schrift ist, daß die Herolde des Evangeliums mit Hilfe des heiligen Geistes weissagen und Wunder tun [2]. Aber auch bei Ficino beweist das Evangelium seine Macht nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch unter den gegenwärtig lebenden Menschen. Denn Gottes Kraft durchatmet und durchblutet das evangelische Wort, so daß es unter den Gläubigen Gnade und Heil wirkt [3]. So ist nach Paulus das Evangelium nicht aus der göttlichen Kraft, sondern die göttliche Kraft selbst, und das heißt, wie Ficino, einen logischen Schluß aus 1. Cor. 1 Vers 18 und Vers 24

---

1) cap. I p. 418 a.

2) cap. V p. 423 b zu Röm. 1, 16. Quippe cum sciret Evangelium non esse rem debilem vel humanam, sed divina virtute refertam, scil. sancto Spiritu Evangelii praecones vaticiniis et miraculis muniente ... Auf die miracula hat Ficino, auch hier nicht unbeeinflußt von der neuplatonischen Gottesanschauung — man denke etwa an die Kritik der christlichen Gottesvorstellung durch Porphyrius —, immer viel gegeben. Charakteristisch ist, wenn auch die Wunder selbst bei Thomas zweifellos ihre gewichtige Stelle einnehmen, die Auslegung Ficinos zu Röm. 1, 4 im Gegensatz zu Thomas: cap. I p. 419 ... quod et Jesus natus fuerit per virtutem sancti Spiritus ... et quia Christus Spiritus sancti gratiam suis infuderit ad vaticinium atque miracula ... in virtute inquam miraculorum palam efficiendorum. Thomas dagegen p. 388: Et enim proprium virtutis divinae per collationem Spiritus sanctificare homines ... Ejus etiam virtute sanctificamur ... Ex hoc igitur apparet Christum habere virtutem divinam, quia ipse dat Spiritum Sanctum. — Die Veräußerlichung, die bei Ficino eingetreten ist, läßt den Gehalt der Ausführungen des Thomas besonders hervortreten.

3) cap. V. p. 423 b Universum vero comprehendit Paulus ad Hebraeos dicens: Portans omnia verbo virtutis suae. Virtus autem Dei quae in Evangelico verbo tanquam vivente et efficaci spirat, quidnam in credentibus operatur? Divinam gratiam et salutem.

ziehend, überzeugt und überzeugend ausführt, das Evangelium, ja die ganze Schrift, die durch den heiligen Geist von Christus spricht, ist gleichsam Christus selbst, der überall lebt und atmet in allen, die diese Schrift vehementiore quodam affectu, nicht also etwa: durch den heiligen Geist gelehrt, sondern ganz anders: in eigener erhobener Gefühlserregung lesen, hören, meditieren. Deshalb soll man sich dem Evangelium mit höchster Ehrerbietung, fast so ehrfürchtig wie der Eucharistie, in der Christus leibhaftig gegenwärtig ist, nähern [1]. Neuplatonische und katholische Scheu vor der magischen Kraft des Sakraments und des heiligen Buches gehen in dieser Auffassung vom Evangelium in eins.

Aus dieser Auffassung heraus beantwortet sich für Ficino auch die Frage nach dem Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Testament. Es macht dabei wie auch sonst in der Erörterung dieses Problems einen Unterschied, ob er diese Frage unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von lex vetus zu lex nova oder unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung von der Verheißung zur Erfüllung behandelt. Im ersteren Fall kommt Ficino im Anschluß an Jer. 31, 31—33 zu einer sehr verschiedenen Wertung beider Größen: Moses hat sein Gesetz in Schriften, Christus in den Gesinnungen seiner Jünger niedergelegt. So viel höheren Wert nun lebendige

---

[1]) cap. V. p. 424 b, 425 a zu Röm. 1, 17. Non dixit Evangelium esse ex divina virtute, sed Dei virtutem esse [vgl. 1. Cor. 1, 18]. Virtutem vero Dei saepe Christum nominat, ut Christum praedicamus Dei virtutem et Dei sapientiam [ibid. v. 24]. Cum igitur Evangelium nominet Dei virtutem, dicere videtur Evangelium esse Christum, nempe Christus est Dei verbum, humanitate vestigium [? wohl vestitum], sanctificante spiritu. Evangelium quoque sive in meditatione, sive in voce, sive in scriptis, Dei verbum est, prolatum quidem afflante spiritu, sed humana meditatione, vel voce, vel scriptura vestitum, videtur autem eiusmodi copula divini verbi cum eiusmodi corpore non solum in Apostolis, sed etiam in Prophetis ab initio extitisse, ut tota divina scriptura per sanctum spiritum de Christo loquens, quasi ipse sit Christus, ubique vivens et spirans in omnes qui vehementiore quodam affectu legunt, audiunt, meditantur. Quapropter Paulus clam hic admonere videtur, ut ad Evangelium cum summa reverentia, ferme sicut ad Eucharistiam, accedamus.

Herzen als tote Steintafeln haben, um so viel bedeutender ist auch das Neue Testament als das Alte Testament. Und wie das Licht des Mondes bei Sonnenaufgang vergeht und vom Sonnenlicht in sich aufgenommen wird, so weicht auch das A. T. vor dem N. T. zurück und wird von diesem in sich befaßt [1]. Denn das Gesetz des Moses hat keinen absoluten, sondern nur einen relativen zeitgeschichtlich bedingten Wert. Es ist der Fassungskraft und der sittlichen Stufe des Volkes, dem es gegeben wurde, d. h. eines Volkes von Käuflingen, Ungebildeten und Starrköpfigen angepaßt [2]. Deshalb führt es wohl zu einer Gerechtigkeit, aber niemals zu der potissima Dei iustitia, die allein die lex Evangelica enthüllt [3]. Damit ist für das alttestamentliche Gesetz in unmißverständlichen Worten seine vorläufige Bedeutung in seiner geschichtlichen Stellung ausgesprochen worden. Es steht neben dem heidnischen Gesetz [4].

Zu einem wesentlich positiveren Ergebnis kommt die andere Betrachtungsweise, die nicht an dem Gegensatz: altes Gesetz — neues Gesetz orientiert ist, sondern von der Verheißung im A. T. zu der Erfüllung im N. T. fortschreitet. Auch für die lex vetus konnte ein data divinitus, auch für ihren

---

[1]) cap. I p. 418 a/b. Moses quidem scriptis legem, Christus autem mentibus commendavit. Ubi vero propheta significat legem Mosis quidem in tabulis, novam vero in mentibus imprimi, etiam innuit novam vetere tanto praestantiorem fore, quanto mentes tabulis excellentiores existunt, ut merito, sicut Lunae lumen adveniente Solis lumine cedit occupaturque ab illo, ita cedat vetus et occupetur a nova.

[2]) cap. V p. 424 b. Item legem Mosaicam quasi non penitus absolutam, sed pro capacitate suscipientium datam ... Socrates etiam atque Plato [scil. emendaverunt] ... ibid. a Data enim erat mancipiis, rudibus atque pertinacibus potius, pro eorum modo [lies: ..., potius pro] ad tempus quoque videl. ita disposito, quam pro voluntate praecipua Dei.

[3]) cap. V. p. 424 a Lex Mosaica, data divinitus, per observationem sui ad iustitiam perducebat, non tamen ad ipsam potissimam Dei iustitiam .... Justitia vero Dei per legem Evangelicam revelatur.

[4]) ibid. a Hanc iustitiam [scil. perfectam] neque Gentiles neque Mosaica lex penitus consummavit. Nam et Gentilis pro hominum opinionibus, et Mosaica pro natura et consuetudine populi promulgata videtur.

relativen Wert konnte eine göttliche Urheberschaft nicht bestritten werden [1], wenn sie gleich sehr umkleidet und verhüllt ist [2]. Wie anders aber, mit wieviel größerer innerer Berechtigung kann, ja muß man von der Weissagung feststellen, daß sie göttlicherseits gegeben ist und die Propheten aus dem heiligen Geist gesprochen haben [3]. Denn die Weissagung gehört zur Erfüllung wie umgekehrt diese zu jener. Der Gedanke wird weiter und tiefer ausgeführt: das göttliche Wort tritt uns, wiewohl vom Geist erfüllt, auf Erden immer in einer bestimmten an den Menschen gebundenen Verkleidung entgegen, in der Meditation, im Sprachlaut oder in der Schrift. Diese Verbindung des verbum Dei mit einem körperlichen Element hat nun nicht nur in den Aposteln, sondern auch von Anfang an (denn die ganze Heilsgeschichte ist eine Geschichte des göttlichen Wirkens) in den Propheten bestanden, so daß in der Tat die ganze heilige Schrift, da sie durch den heiligen Geist von Christus redet, d. h. da sie überall das Wort Gottes, in Propheten und Aposteln auf Erden erschienen, in sich enthält, und da ferner Christus Gottes Wort im eigentlichen Sinn ist, sie, die ganze heilige Schrift, gleichsam Christus selbst ist. So wird eine Verbindung, die organische Verbindung des Alten und des Neuen Testamentes hergestellt und die göttliche Autorität der ganzen Schrift erwiesen, indem das Wort Gottes d. h. Christus selbst zum einigenden und lebendig erhaltenden Prinzip der Schrift erhoben wird [4].

In der ganzen Behandlung dieser Frage arbeitet Ficino zum großen Teil mit überkommenen Begriffen. Doch zeigt vor allem die seine mystische Grundstimmung erweisende Gleich-

---

[1]) Vgl. S. 187 Anm. 3.

[2]) cap. V. p. 424 a. Vgl. S. 187, A. 2.

[3]) cap. I p. 418 a Quod sane [scil. Evangelium] .. fuit .. divinitus longe ante promissum, non per ... quoslibet, sed Prophetas, non qui humano ingenio vel instinctu daemonico, sed afflatu divino praedicerent ... Sola praedictio facta divinitus certa est semperque veridica. Idcirco dictum est per Prophetas, non in verbis tantum, ne memoria eorum periret cum sonitu, sed in scripturis, non quibuslibet, sed a Spiritu sancto profectis.

[4]) Vgl. hierzu Seite 186, A. 1.

setzung der Schrift mit dem lebendigen, wirkenden Christus, mit welcher lebhaften persönlichen Anteilnahme er sich mit diesem Problem der Schrift beschäftigt hat.

Die heilige Schrift des Christentums ist als göttliche Schrift in ihrer Abhängigkeit von Gott und seinem in Christus gesprochenen Wort aufgezeigt worden. Jeder aber, der den Religionsbegriff kennt, den Ficino früher entwickelt hat, muß jetzt eine dringende Frage erheben. Die Religion in ihrem Vollgehalt ist dem Menschen angeboren, seine göttliche Bestimmung verbürgend, hatte Ficino in seinen Hauptwerken geschrieben; er war auf diesem Wege zu einem Allgemeinbegriff der Religion gekommen, um die christliche Religion besser verteidigen zu können. Und er wiederholt in seinem Römerbriefkommentar die alten mystischen Worte, die er ehedem dem Plato und Plotin entnommen hat: wie das Auge die Sonne sieht, weil es Sonnenkraft in sich trägt, so nimmt die Seele die göttlichen Dinge wahr, weil sie Gottes selbst teilhaftig ist [1]. Steht es aber so um die natürlichen religiösen Gaben des Menschen, dann muß man fragen: weshalb mußte dann Gott noch einmal durch die Schrift sprechen? Oder: wozu braucht der Mensch die Schrift dann noch? Sagt sie ihm nicht nur noch einmal, was er längst aus sich heraus weiß?

Ficino gibt darauf eine echt neuplatonische Antwort. Er knüpft an den Bericht des Paulus über seine Entrückung in den dritten Himmel 2. Cor. 12 an und behandelt, den neuplatonischen Begriff der ἀναγωγή, des Aufstieges, zu Hilfe nehmend, den Inhalt der Bibel, wie in den griechischen Mysterien das Allergeheimste behandelt worden war. Die natürliche religiöse Veranlagung des Menschen reicht eigentlich vollkommen aus, um seiner Unsterblichkeit und Göttlichkeit gewiß zu werden. Was die heilige Schrift bietet, ist wie das den gewöhnlichen Mysten niemals erschlossene innerste

---

1) cap. VI p. 426 b Quis ostendit nobis bona? ... [Ps. 4, 6] Omnem divinorum veritatem divino quodam lumine intrinsecus patefieri, in Theologia nostra ... demonstravimus ... sicut oculus solis beneficio solaria, i. e. luminosa videt, sic animus divina ipso Dei lumine percipit.

Geheimnis der antiken Mysterien darüber hinaus ein besonderer Genuß für religiöse Feinschmecker.

Die Worte des Paulus sind mysteria, oracula, und 2. Cor. 12 gibt uns nur einen Anhalt dafür zu ahnen, in welcher Geistesverfassung hoch über alles menschliche Begriffsvermögen hinaus — erhoben in den dritten Himmel — Paulus sie gesprochen hat. Wir als irdische Menschen können sie nicht hören, nicht begreifen [1]. Die eigene Kraft unseres Geistes reicht nicht aus, um in Anschauung mit den Mitteln des Erkennens bis zum Göttlichen vorzudringen. Wir müssen in uns drei Stufen, gleichsam drei Himmel, die drei Himmel des Apostels, bauen oder vielmehr sie uns von Gott durch Paulus erbitten [2]. Wir müssen, um die Worte des in den Himmel entrückten Apostels verstehen zu können, d. h. um die Schrift lesen und erfassen zu können, soweit es uns möglich ist, unsere menschlichen Schranken zu überschreiten suchen und vor allem Paulus selbst beschwören, daß er uns in seiner Güte zu sich auf seinen himmlischen, eigentlich den Engeln gebührenden Standpunkt ziehe [3]. Das Wort von den drei Himmeln wird nun ganz in der Art allegorischer Exegese [4] nach allen Seiten hin ausgebeutet.

---

[1]) Prooem. p. 415 [in Anknüpfung an 2. Cor. 12 Ascensus ad tertium coelum] Paulus Apostolus Gentium, Sol mundi, Vas electionis, Spiritus sancti tuba, mysteria haec quae modo narrabam in secunda ad Corinthios Epistola tanquam oracula cecinit quaequidem, cum ad eam Epistolam pervenerimus, aspirante Deo, pro viribus explicare conabimur ... neque nobis liceat, cum in terra tanquam homines vitam agimus, haec audire ... ibid. arcana sublimis Pauli mysteria percepturi ....

[2]) Prooem. p. 415. Quoniam vero nec ipsa mentis contemplatio propriis viribus intelligentiae ad divina pervenire potest, in hac nobis iterum quidam gradus, quasi coeli tres constituendi, seu potius a Deo per Paulum petendi videntur, Fides, Spes, Charitas, Spiritus sancti dona ...

[3]) ibid. Interea vero cum singula verba eius qui raptus est ad coelum intelligere ab initio cupiamus, neque nobis liceat, cum in terra tanquam homines vitam agimus, haec audire, studendum nobis est, humanos quoad possumus supergredi limites, et in primis excelsus Paulus obsecrandus, ut ipse sua clementia secum ad coelestem quendam angelicumque gradum nos attollat.

[4]) Im Kommentar selbst äußert sich Ficino nicht zu der Frage

Ficino unterscheidet im Menschen Erde und Himmel und zwar nun einen dreifachen Himmel. Das Erdige sind Körper, Sinne und körperliche Affekte. Den himmlischen Teil bildet die recta veraque ratio, die eigentliche und wahre geistige Kraft. Sie ist in drei Graden im Menschen vorhanden: erstens als praktische Vernunft zur Sorge für eigene und öffentliche Angelegenheiten; dann als Physica ratio [1], als weltliche Philosophie; schließlich als mens, die die göttlichen Dinge, die höher sind als die Welt, vermöge einer Theologica ratio betrachtet. Demnach ist diese mens als höchstes geistiges Vermögen in uns; und wir müssen, wenn wir hinter die verschlossenen Geheimnisse des Paulus kommen wollen, Erde, ersten und zweiten Himmel in uns ganz hinter uns lassen und uns mit allen Kräften unter der Führung des Paulus in die dritte und höchste Sphäre unseres Geistes, die dem Stand der Engel, der mens angelica [2], entspricht, hinaufziehen, hinaufarbeiten [3]. Bei

---

des mehrfachen Schriftsinnes. Dagegen kommt er in den uns erhaltenen Predigten p. 462 b und 464 a darauf zu sprechen und unterscheidet dort, während er in spielerischer Exegese die Lehre des Areopagiten von den neun Engelklassen auslegt, (Vgl. De coel. hier. 6, 2; außerdem bei Ficino erwähnt De Laboribus ac aerumnis D. Pauli Apostoli p. 474 b sq. und De Rel. Christ. cap. XIV p. 19 sqq) einen dreifachen, nämlich einen historischen, moralischen und allegorischen Schriftsinn.

[1]) Der Ausdruck ist vielleicht aus dem Kommentar des Ambrosiaster übernommen, dessen sola fide Ficino später oft gebraucht. Vgl. Migne 17, 49: arguens ab initio genus hominum physica ratione ....

[2]) Vgl. S. 29 f. und S. 108 f.

[3]) Prooem. p. 415 . Est enim in nobis terra, est et quodammodo coelum, idque trinum. Terra quidem corpus et sensus, affectusque corporeus. Coelum vero recta veraque ratio. Ratio autem triplex, quasi coelum triplex esse videtur. Infima quidem practica rerum humanarum privatarumque gubernationi et providentiae dedita. Superior autem ratio mundanum ordinem Physica facultate considerans. Suprema denique ratio, sive mens, res divinas altiores mundo Theologica ratione contemplans.

Quamobrem arcana sublimis Pauli mysteria percepturi, debemus corporeo sensu affectuque dimisso quasi terra, itemque ratione practica praetermissa velut primo quodam coelo, ac rursus Physica ratione posthabita coeli [l.: coelo] quasi secundo, ad mentem divinorum contemplatricem velut coelum in nobis tertium angelicumque statum, duce Paulo, totis viribus nos ipsos attollere.

dieser Betrachtungsweise, die aus Paulus einen Mystagogen und aus den Gläubigen meditierende und kontemplierende Mysten macht, ist der bedeutende Einfluß neuplatonischer Anschauungen, die Ficino schon einmal überwunden hatte, unverkennbar.

Noch einmal wird das Bild vom dreifachen Himmel angewendet. Denn, wie schon oben gesagt, die eigenen Kräfte des menschlichen Geistes reichen doch nicht aus, um wirklich bis in den Bereich des göttlichen Seins zu kommen und die Schrift wirklich zu verstehen. Also müssen wir wiederum in uns drei Stufen wie drei Himmel bauen — oder vielmehr sie in uns von Gott durch Paulus erbauen lassen: Glaube, Hoffnung, Liebe, die drei Geschenke des heiligen Geistes. Vor allem aber kommt es auf die Liebe an, die alles Wissenwollen und Wissenkönnen weit hinter sich läßt und uns in den seraphischen Bereich hineinzieht. Wenn wir von der seraphischen Liebe erfüllt sind, d. h. neuplatonisch gesprochen, durch die Ekstase über die Grenzen unseres irdischen Daseins hinausgehoben sind, dann wird in uns die Glut des heiligen Geistes entzündet. In dieser Glut tritt uns das Licht und die Weisheit des göttlichen Wortes unmittelbar hell und leuchtend entgegen. Und wenn uns durch unvergleichliche Gnade dieses göttliche Geschenk gegeben worden ist, sind wir imstande, die Mysterien des Paulus, die uns nun auf göttliche Weise offenbart sind, wahrzunehmen, die Schrift zu verstehen [1].

Mit dieser Auffassung vom Schriftverständnis ist Ficino vollständig in neuplatonische Bahnen zurückgelenkt. Inwie-

[1]) Prooem. p. 415 Quoniam vero nec ipsa mentis contemplatio propriis viribus intelligentiae ad divina pervenire potest, in hac nobis iterum tres quidam gradus, quasi coeli tres constituendi, seu potius a Deo per Paulum petendi, videntur, Fides, Spes, Charitas, Spiritus sancti dona, praecipue vero charitas, omnem scientiam superminens [lies: supereminens], et cum ordine Seraphico nos coniungens. Hic denique trinum quoque nobis occurret coelum.

Nam in charitate Seraphica ineffabilis ille accendetur in nobis Spiritus sancti fervor. In hoc autem almo fervore, lumen et sapientia Verbi divini protinus effulgebit, quibus sane muneribus divinis gratia praediti incomparabili potentiae donum consequemur a Patre, quo quidem mysteria D. Pauli divinitus revelata percipere valeamus.

weit sein Betonen der Liebe vor dem Wissen in diesem Fall nicht nur eine Erklärung des ekstatischen Zustandes ist, sondern auf christliche Einflüsse — man denkt an Augustin und Bonaventura — zurückgeht, ist nicht auszumachen. Nicht einmal bezüglich der gewählten Worte kann man etwas sagen, denn auch Plato und Plotin kennen den ἔρως gerade in dem hier gebrauchten Sinn. Ficinos ganze Vorstellung als solche enthält jedenfalls nichts Christliches, denn der Geist bei ihm wird weder wie bei Augustin durch die Kirche noch wie bei Bonaventura durch die Sakramente vermittelt. Diese beiden Größen spielen bei Ficino überhaupt keine Rolle. Ja darüber hinaus wird die Liebe, die den Menschen in das Reich der Seraphen zieht, nicht einmal als Werk des heiligen Geistes gedacht; umgekehrt vielmehr folgt der Geist der Liebeserregung. Er wird — und man sieht, wie wenig Ficino christliche Gedankengänge verstanden hat — mit der aus der Liebe sich ergebenden Gotteserkenntnis identifiziert. Das Verständnis der Schrift ist also letzten Endes nicht von Gott, nicht vom göttlichen Geist, der die Macht hätte, die Liebe und das Verstehen des Menschen sich zuzuwenden, gegeben. Es wird vom Menschen selbst, indem er sich durch einen Gefühlsüberschwang über sich selbst hinauszusteigern und sich den göttlichen Geist zu eigen zu machen versucht, erzwungen. Das ist der Weg, den die Mystik je und je zu gehen getrachtet hat.

Welche Bedeutung die Bibel für den Philosophen Ficino hatte, welchen Rang er der heiligen Schrift unter den vielen ihn bestimmenden und ihn umgebenden Büchern zumaß, geht im übrigen auch aus Äußerungen hervor, in denen er Paulus mit Sokrates, Plato und dem Areopagiten konfrontiert. Zunächst erscheint ihm der Apostel, ganz menschlich gesprochen, durchaus als Genie. Er überragt alle anderen Apostel weit infolge natürlicher Anlage, Schärfe des Geistes, seelischer Kraft und Beredsamkeit [1]. Deshalb nannten ihn die Heiden auch

[1]) Diese Vorstellung ist Gemeingut der Humanisten. Vgl. für Enea Silvio Voigt, Enea Silvio Bd. II S. 259. Valla, Annot. in 1. Thess. 1, 8 De coll. Amsterdam 1630 f. 172 V°. Elegant. lib. IV. praef. opp. Basil. 1540 p. 120.

Merkur. Einen solchen Mann wählte sich Gott, damit nicht nur die Ungebildeten erzogen, sondern auch die Gebildetsten und Geistvollsten bekehrt würden [1]. Daß aber Paulus mehr war als sonst ein bedeutender Prediger und Philosoph, ist Ficino ganz unzweifelhaft. Zu Röm. 1, 24, wo der Apostel unbefangen von den verschiedensten Lastern spricht, bemerkt er, daß im Phaedrus Sokrates auch lang und breit über widernatürliche Begierden redet, aber, um nicht durch Scham gehindert zu werden, mit verhülltem Haupt. Denn einem Mann, der aus menschlichem Geist spricht, ziemt Ehrfurcht und Schamhaftigkeit. Paulus aber, der aus göttlichem Geist spricht, braucht kein Erröten zu fürchten [2]. Einem Knaben zieme errötende Schamhaftigkeit, einem Herangewachsenen aber nicht mehr. Weiter führt uns eine Gegenüberstellung der Möglichkeiten der philosophischen Erkenntnis und der Reichweite der Erfahrung des Paulus. In geistreicher Weise werden deitas und divinitas unterschieden. Die Philosophen können wohl die divinitas erkennen, d. h. die wohltätige und fürsorgende Ausbreitung des Göttlichen in der Welt, seine Erscheinung und seine Besonderheit, niemals aber die deitas, d. h. die Substanz Gottes selbst. Anders ausgedrückt: es gibt den drei Himmeln von 2. Cor. 12 entsprechend, eine dreifache Erkenntnis in bezug auf Gott. Gott kann in den Dingen erkannt werden. Die Dinge können in Gott erkannt werden. Und Gott kann schließlich drittens in sich selbst, in seinem

[1]) cap. I p. 418 a (Paulus) ... et Gentibus propter ingenium et eloquium acceptissimus. Siquidem Paulus ipse etiam natura, acumine, animo, eloquio, omnium praestantissimus. Hinc apud Gentiles Mercurii nomen est adeptus. Tantum profecto virum elegit Deus, ut non solum mirabiliter erudisse rudes iudicaretur, sed etiam ingeniosissimos eruditissimosque mirifice convertisse.

[2]) cap. IX p. 431 b Socrates quoque apud Platonem in Phaedro libidines contra naturam verbis longioribus et apertioribus improbat. Sed ne pudore interim impediatur obvoluto capite loquitur, ut audientes admoneantur, quam turpe sit ea facere ... Paulus autem non erubescit neque verecundia prohibetur. Sicut enim erubescentia puerum quidem decet, adultum vero dedecet, sic et verecundia quaelibet convenire quidem potest homini ingenio videlicet humano loquenti. Sed in animum divinitus afflatum nec verecundia, neque similis perturbatio cadit.

Wesen erkannt werden. Die beiden ersten Wege zur Gotteserkenntnis scheinen auch die Philosophen bis zu Ende gegangen zu sein. Sie erfaßten die Göttlichkeit, die in dieser Welt verborgen und verhüllt liegt, und sie erkannten, wie das Urbild der Welt, ihre Idee, in Gott ihren Ursprung und ihr Sein hat. Aber was Gott in sich selbst ist, blieb ihnen unbekannt. Da sieht Ficino seine größten Geistesahnen und Vorbilder vor verschlossenen Türen stehen. Plato im Parmenides und der Areopagite bekennen beide ihr Nichtwissen. Allein Paulus, der in den dritten Himmel Entrückte, hat diese dritte Erkenntnis erreicht [1].

Man sieht auch hieraus, wie die Bibel für den aus dem Neuplatonismus herkommenden religiösen Humanisten zu einem Geheimtext geworden ist, wie ihn die antiken Mysterien kannten. Auf dem Gebiet der Philosophie und dort, wo er aus den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen seines Systems allgemeine religiöse Folgerungen zog, hatte Ficino sich, obwohl ganz unbewußt und gegen seine Absicht, von seinen Quellen freimachen und aus dem Geist seiner Zeit heraus eine eigene philosophische und religiöse Anschauung bilden können. In dem Augenblick aber, wo er diese in das Christentum hineintragen und mit ihm identifizieren will, verläßt ihn die Kraft, seine eigenen Gedanken zu behaupten. Hilflos ist er seinen neuplatonischen Vorbildern ausgeliefert, wenn er sich ein Verständnis der Bibel erschließen will; hilflos lassen ihn seine religiösen Begriffe vor den Worten

[1]) cap. VII p. 427 b Non utique dicimus philosophos Deitatem ipsam ex operibus invenisse. Haec enim est ipsa Dei substantia, illis adhuc ignota, sed divinitatem, i. e. beneficam providamque per cuncta diffusionem et segregatam interim excellentiam. Proinde triplicem de Deo cognitionem, quasi coelum trinum, ut in libro de raptu Pauli scribimus, esse putamus. Nam aut Deus in rebus agnoscitur, aut cognoscuntur res in Deo, aut Deus in se ipso cognoscitur.

Modos itaque duos, coelos quasi duos, philosophi possedisse videntur. Nam et quantum divinitatis sit in mundo, et qua ratione mundi exemplar exprimatur in Deo, hactenus comprehenderunt. Quid autem ipse Deus in seipso sit, et Plato in Parmenide confitetur ignotum. Idemque Dionysius Areopagita confirmat, et solus Paulus raptus ad tertium coelum est assequutus.

des Paulus, so daß er bei dem Versuch einer eigentlichen Auslegung nicht nur allzu oft in Ratlosigkeit und Widersprüche, sondern auch in blindeste, wörtlichste, unverstandene Abhängigkeit von der Scholastik fällt, die ihn z. B. über die Trinität, über die Erbsünde oder die Auferstehung Christi nur die althergebrachten Formeln sagen läßt [1].

Diese Hilflosigkeit zeigt sich vor allem bei der Erörterung der Frage, die von Paulus in den von Ficino ausgelegten ersten fünf Kapiteln des Römerbriefes besonders behandelt wird: Gesetz und Evangelium, Werke und Glaube, Gott und sein Verhältnis zum Menschen. Es ist bei den durcheinanderlaufenden Äußerungen des Ficino darüber außerordentlich schwierig, sich ein einigermaßen klares Bild davon zu machen, was er sich unter den paulinischen Sätzen gedacht hat. Um einen Weg durch die verschiedenen Aussagen und Vorstellungen zu finden, muß man einmal auf die Gottesvorstellung und die anderen religiösen Begriffskomplexe zurückgreifen, die Ficino bisher gewonnen und herausgestellt hat. Es genügt, sie hier unter bestimmtem Gesichtspunkt vorzuführen. Das Ziel des menschlichen Lebens ist für ihn die Vereinigung mit Gott, das Gottwerden der Seele. Es kommt ihm nie ein Gedanke daran, daß irgend Etwas, eine Sünde, eine Schuld zwischen Gott und Mensch stehen könne oder auch das Wesensverhältnis beider eine Vertraulichkeit an sich unmöglich mache. So nimmt er, wenn er sich einmal auf spezifisch christlichem Boden bewegt, ganz natürlich die alte irenaeische und athanasianische Frage und ihre alte Beantwortung als Zentralwahrheit des Christentumes auf: warum ist Gott Mensch geworden? Damit wir Menschen in Gott verwandelt würden, weil nun die Schranken der Materie durchbrochen sind und der Mensch

[1]) Man vgl. etwa cap. II De rationibus Trinitatis, cap. III Rationes quibus divinum verbum assumpsit humanitatem atque de mundo, cap. XII De divino iudicio, de retributione secundum opera, de poena aeterna, de gradibus ad parum. cap. XXI Quae sit iustitia Dei et quomodo non dependeat ab operibus legis, sed a gratia Dei per fidem in Christum, atque de redemptione. etc. etc.

sich in sein eigentliches Wesen zurückfinden kann. Mit diesen Voraussetzungen tritt Ficino an seine Auslegung von Röm. 1, 17 und 3, 24. 28 heran.

Und höchst charakteristisch ist, wie diese Gedanken in seinem Kommentar immer wieder durchbrechen. Zu Röm. 1, 7 betont er mit bedeutungsvollem Nachdruck der Liebe und des Gehorsams das Unser Vater: wir sind damit gemeint als Brüder des Erstgeborenen [1]. Das Ziel der Frömmigkeit ist ihm das ewige Leben, die fruitio Dei. Ohne sie gibt es keine Seligkeit [2]. Die Verbindung mit Gott besteht aber für uns nicht nur in der Hoffnung und Erwartung, daß sie uns künftig durch Rechtfertigung und Versöhnung zugewandt werde, sondern wir rühmen uns schon jetzt in Gott, in der wunderbaren durch Glauben und Liebe bewirkten Vereinigung mit ihm [3], wie es in diesem Fall nach Thomas heißt [4].

Was kann nun die »Rechtfertigung« für Ficino bedeuten? Man hat das Gefühl, daß er eine tiefgehende Abneigung gegen das Wort iustificari hat, bis ihn der Bibeltext Röm. 3, 24 sq. schließlich zwingt, es aufzunehmen. So findet er den Inhalt von Röm. 1, 17 ausgedrückt im Habakukzitat, dem er entnimmt, der Gerechte, d. h. der, der sich durch seinen Glauben und Gottes Gerechtigkeit, die durch den Glauben die seine geworden ist, gerecht gemacht hat, lebt jetzt schon in gewissem

---

1) cap. I, p. 419 b. Vgl. S. 178 Anm. 3.

2) cap. XIII p. 438 a adiunxit vero Paulus »quaerentibus vitam aeternam«, ut finem pietatis exprimeret. Perseverantia enim in bonis operibus vel ad finem usque perdurans, beatitudinem non reportat aeternam, nisi aeternae vitae, scilicet Dei divinaeque fruitionis gratia suscepta consummataque fuerit.

3) cap. XXVI p. 460 b Non solum gloriamur in spe atque expectatione gloriae apud Deum quandoque futurae per iustificationem reconciliationemque nobis exhibitam, sed gloriamur etiam nunc in ipso Deo, id est in mira quadam coniunctione cum Deo per fidem charitatemque iam conflatam, conciliante videlicet hanc Jesu Christo per doctrinam et virtutem sacrificiumque suum.

4) p. 450 »Non solum autem gloriamur« in spe gloriae quam in futuro exspectamus, »sed in Deo«, i. e. in hoc quod sumus etiam nunc Deo conjuncti per fidem et caritatem.

Sinn ein göttliches Leben [1]. Das ist von Ficinos anthropozentrischem Standpunkt aus konsequent gedacht. Eine »Rechtfertigung«, die er nachher auch als von Gott geschehen auffaßt, die für ihn aber nur ein forensischer Akt zu sein scheint, ist nicht genug. Der Genuß der Seligkeit ist doch das Ziel. Und wie ist es denn: ist es nicht viel schwerer, aus Ungerechten Gerechte, aus Feinden Freunde zu machen, als ihnen nachher noch die felix cum Deo vita zu schenken? Ist es dann nicht nur eine Kleinigkeit noch, daß Gott uns als seinen Freunden seine Güter spendet und uns in einer wunderbaren Freigebigkeit und einem wunderbaren Gemeinschaftswillen zu Teilhabern seines ewigen Lebens macht? [2] Ficino begründet die Notwendigkeit dieser Folgerung sogar mit theologischen Gedanken. Es ist so schwer, den ungerechten Menschen zu rechtfertigen, weil in dem Ungerechten kein proportionale principium, kein gleichwertiger Ansatzpunkt vorhanden ist, um die göttliche Gerechtigkeit zu erreichen. Daher muß die ganze Rechtfertigung sola gratia, allein durch die Gnade, erfolgen. In dem durch Gott gerechtfertigten Menschen wohnt aber schon die Gabe des heiligen Geistes, die, indem sie den Willen zur Tat treibt, bewirkt, daß der Gerechtfertigte sich so das Heil verdient [3].

---

[1]) cap. V p. 424 Justitia vero Dei per legem Evangelicam revelatur. Propheta Abacuc eiusmodi iustum, inquit, hac fide iustitiaque iustum factum, iam divina quadam vita vivere.

[2]) cap. XXVI p. 406 b Deus ob incomparabilem erga nos charitatem ... nos ex iniustis iustos effecit, videlicet in ipso credentes. Deinceps quomodo iustificationem tribuit et salutem ... Deinde etiam ad felicem cum Deo vitam recipiamur. Si enim recepimus ab eo quod difficilius erat, id autem est, ex iniustis fieri iustos, nimirum et quod facilius est, atque inde consequitur, reportare poterimus, id est ut iam iustificati liberemur ab ira. ... Et quoniam dum ex iniustis iustos effecit, etiam ex inimicis fecit amicos, merito nobis quasi iam amicis sua bona communia facit, dum mirabili quadam largitate communioneque beatae vitae suae nos participes efficit.

[3]) cap. XXVI p. 460 b ... Maius esse iniustum iustificare, quam iustificatum salute donare, quia in illo homine non est proportionale principium ad divinam iustitiam consequendam, sed totum gratia sola perficitur. In ipso autem iam divinitus iustificato, inhabitat iam

Was an dieser Ausführung zunächst beachtenswert ist, ist die Einführung des sola gratia in das ganze Problem. Wir begegnen dem sola gratia, bzw. dem mera gratia und dem entsprechenden sola fide oft in Ficinos Kommentar [1]. Und der geistigen Struktur des florentinischen Philosophen zufolge dürfte ihn ein bestimmtes Motiv zur Aufnahme und zwar zur begeisterten Aufnahme des sola fide geführt haben. Es ist die sich in der Gemeinschaft mit Gleichgesinnten merklich steigernde bestimmte Überzeugung, daß das eigentliche Wesen des Menschen sein unsterbliches Sein sei und der Mensch unmittelbar zu Gott gehöre, ihm durch eine natürliche Verwandtschaft [2], eine amicitia inter aequales verbunden sei und nur für bestimmte Zeit durch die ihn beschränkenden Grenzen der Materie gehindert werde, am göttlichen Sein voll teilzuhaben. Ist man dieser Überzeugung, dann stellt sich das sola fide von selbst ein, denn irgendwelcher »Werke« bedarf man ja dann nicht, um Gott Gehorsam zu leisten und zu ihm zu gelangen. Es kommt darauf an, daß das Göttliche im Menschen

---

Spiritus sancti donum, quod arbitrium movens ad actum, efficit, ut ita salutem promereatur.

[1]) sola fide: cap. V. p. 424 a (hier abgelehnt)
,, XXI. p. 448 b
,, XXIII. p. 451 b per ipsam solius fidei oblationem
ibid. p. 452 a ob solam fidem affectumque in Deum
,, p. 452 b per solam fidem
sola gratia: cap. I. p. 419 a
,, XX. p. 446 b
,, XXI. p. 448
,, XXIII. p. 451 b
,, XXVI. p. 460 b
mera gratia: ,, XVIII. p. 445 a

[2]) Als Beleg diene nur eine Stelle aus unserem Kommentar: cap. XV p. 439 b, 440 a Inhalt der lex moralis: ... quid in agendo, vel non agendo bonum, honestum ... Quodue contra. Item, Deum, mundi Dominum, naturali quadam ad illum cognatione cognitum, consensuque omnium confirmatum, verendum esse prae caeteris et colendum, suum cuique tribuendum ... Eiusmodi regulae, quasi leges, sunt inscriptae intellectui nostro iudici, per lumen veridicum infusum a luce vera, iudice mundi.

im seelischen Aufschwung (ob solam fidem affectumque in Deum p. 452 a) die Verbindung mit Gott durch die stoffliche Umgebung hindurch und trotz der körperlichen Fesseln gewinnt. Höchst interessant in diesem Zusammenhang und eine Bestätigung des eben Ausgeführten ist, daß Ficino am Schluß seines Buches über die christliche Religion die neuplatonische Auffassung von unserem Verhältnis zu Gott in dem Begriff sola fide zusammenfaßt: fide sola, ut Platonici probant, ad Deum accedimus [1]. Man muß wohl übersetzen: nur auf kontemplativem Wege, durch seelische Hingabe, kommen wir zu Gott. Und zwar, weil gerade die fides das Organ unserer Verwandtschaft mit der prima intelligentia, die zugleich das primum agens ist, darstellt.

Es ist aber ein weiteres zu bedenken, was die Lage wesentlich komplizierter gestaltet. Ficino steht nicht nur mit seiner eigenen Frömmigkeit vor dem Text, um ihn nun selbständig von dieser Basis aus zu erklären, sondern er hat sich bei seiner Arbeit, wie wir nachgewiesen haben, weitgehend an die Scholastik, an Thomas angeschlossen. Er übernimmt also, wenn er an die Auslegung von Röm. 1, 17 oder 3, 28 herangeht, die ganzen Probleme, die die katholische Theologie hier gesehen und ausgesprochen hat. Und er wird dabei unsicher, so daß er das sola fide, das er vom Ambrosiaster, der es zuerst deutlich in seinem Kommentar formulierte [2], übernommen hat, an einer anderen Stelle mit Augustin [3] bestreitet [4], von der Unterscheidung des Lombarden zwischen fides informis und

[1]) De Christ. Rel. cap. XXXVII p. 73 b.

[2]) Migne S. L. XVII p. 49 A, 83 C, 67 A, 150 C, Vgl. auch Holl, Die iustitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes, Festgabe für Harnack 1921, S. 75, bes. Anm. 1. Die Stellen sind dort anders angegeben. Ich habe die Ausgabe auf der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin benutzt.

[3]) De fide et operibus c. 14 sqq. Migne S. L. 40, p. 211 sqq. vgl. Holl, iustitia Dei usw. S. 77 f., S. 78 Anm. 1.

[4]) cap. V p. 424 Credendum enim est, non solum Prophetis Christum praedicentibus venturum, sed etiam Apostolis affirmantibus iam venisse. Credendum verbis, credendum similiter et operibus, nec sola fides habenda est et simpliciter, sed fides ipsa quam charitas comitans facit vivam et efficit operantem.

fides caritate formata, die ihm Thomas vermittelt, dazu verführt. Um die Schwierigkeiten des Ficino an dieser Stelle und den Ausweg, den er aus ihnen gefunden hat, beurteilen zu können, ist es aber nötig, kurz die Stellung zu skizzieren, die Thomas zu dieser Frage eingenommen hat.

Zu Röm. 1, 17 stellt er scharf und klar die beiden Möglichkeiten der Exegese, die die abendländische Auslegung seit dem Ambrosiaster und Augustin, der Präzision ermangelnd, ineinander und miteinander gebraucht hat, neben- und gegeneinander. Die justitia Dei kann sein entweder eine Eigenschaft Gottes, die justitia qua Deus justus est oder die Gerechtigkeit, die Gott auf den Menschen überträgt, die justitia qua Deus justificat [1]. Eine Entscheidung darüber, welche Auslegung vorzuziehen sei, trifft Thomas nicht. Röm. 1, 18 legt er die justitia als Strafgerechtigkeit aus, während er sonst, besonders zum dritten Kapitel den zweiten Gesichtspunkt festzuhalten sucht und damit zeigt, daß er die Konsequenzen dieses Standpunktes nicht übersehen hat. Es kann ja kaum anders sein, als daß der scharfe Denker bei der Verfolgung des Gedankens von der justitia = justificatio auf ein sola stößt [2], dessen Bedeutung er wohl gefühlt hat. Alle haben gesündigt und können aus sich heraus nicht gerechtfertigt werden. Es bedarf dazu einer anderen Unterlage, einer alia causa. Diese wird aufgezeigt mit dem Wort »Justificati«. Das heißt, die Rechtfertigung geschieht ohne das Gesetz, nicht aus Gesetzeswerken; Justificati gratis, ohne das Verdienst vorausgegangener Werke [3]. Die Gerechtigkeit, die Gott annimmt, besteht nicht

[1]) p. 396, 430 sq., 433. Vgl. Holl, iustitia Dei usw. S. 86 f.

[2]) p. 437 b »reputabitur fides eius«, scilicet sola sine operibus exterioribus »ad iustitiam«. Vgl. Holl, iustitia Dei usw. S. 87, Anm. 3. Ferner p. 387 a Sicut igitur homo Christus praedestinatus non est propter merita praecedentia, sed ex sola gratia, ut sit Filius Dei naturalis, ita et nos ex sola gratia, non ex meritis, praedestinamur, ut simus filii Dei adoptivi. Dazu auch p. 434 a »Fide purificans corda eorum« ... non autem solum sine operibus caeremonialibus, sed etiam sine operibus moralium praeceptorum .... sine operibus praecedentibus justitiam, non autem sine operibus consequentibus.

[3]) p. 431 b Sic igitur omnes peccaverunt, et ex se justificari non possunt, restat ut per aliam causam justificentur: quam consequenter

in irgendeinem äußerlichen Werk, sondern im innerlichen Glauben des Herzens, den allein Gott sieht [1]. Wie steht es aber nun mit diesem Glauben? Es ist keineswegs so, als ob wir gleichsam durch den Glaubensakt uns die Gerechtigkeit bei Gott verdienten. Das wäre eine pelagianische Anschauung. Sondern man sagt, die Gerechtigkeit bei Gott bestehe durch den Glauben an Jesus Christus, weil in der Rechtfertigung, in der wir von Gott gerechtfertigt werden, die erste Bewegung des Geistes auf Gott hin durch den Glauben geschieht, woraus folgt, daß (nach Eph. 2, 8) auch der Glaube selbst, als der erste Teil der justitia, uns von Gott geschenkt wird. Dieser Glaube, aus dem so die Gerechtigkeit kommt, ist dann, das ergibt sich selbstverständlich, als von Gott geschenkt kein leerer Glaube, keine intellektuelle Annahme (wie Jac. 2, 26), sondern ein Glaube, der von Liebe erfüllt und durch Liebe gebildet ist,keine fides informis, sondern eine fides per caritatem formata (Gal. 5, 6)[2].

---

ostendit, subdens »Justificati«: ubi primo ostendit quod hujusmodi justificatio est sine lege, idest quod non est ex operibus legis, cum dicit: »Justificati gratis«, idest absque merito praecedentium operum.

[1]) p. 437 a Est autem considerandum, quod justitia, quam Deus reputat, scriptam expressit non in aliquo exteriori opere, sed interiori fide cordis, quam solus Deus intuetur.

[2]) p. 431 a Dicitur autem justitia Dei esse per fidem Jesu Christi, non quasi per fidem mereamur justificari, quasi ipsa fides ex nobis existat, et per eam mereamur Dei justitiam, sicut Pelagiani dixerunt: sed quia in ipsa justificatione qua justificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem ... Unde et ipsa fides, quasi prima pars justitiae, est nobis a Deo. Eph. II, 8 ... Haec autem fides ex qua est justitia, non est fides informis, de qua dicitur Jac. II, 26 ... sed est fides per caritatem formata, de qua dicitur Gal. 5, 6... u. p. 438 a »Ei vero qui non operatur«, ut scilicet per sua opera justificetur, »credenti autem in eum qui justificat impium«, computabitur haec ejus fides ad justitiam, »secundum propositum gratiae Dei«: non quidem ita quod per fidem justitiam mereatur, sed quia ipsum credere est primus actus justitiae quam Deus in eo operatur. Ex eo enim quod credit in Deum justificantem, justificationi ejus subjicit se, et sic recipit ejus effectum. Et haec expositio est litteralis et secundum intentionem Apostoli ... Et ideo Apostolus dicit, quod haec reputatio locum non haberet, si justitia esset ex operibus; sed solum habet locum, secundum quod est ex fide.

Die bedenkliche Stelle dieser Ausführungen ist — sie tritt in dem eben Gesagten verhältnismäßig wenig hervor — die intellektualistische Fassung des Glaubensbegriffes, die Thomas dort, wo er das »allein« wagt, sofort hinzusetzen läßt: ohne äußere Werke [1]. Thomas ist aufgefallen, was später auch dem jungen Luther zu schaffen machte [2], daß nämlich auch das Alte Testament Glauben verlange (Eccl. 2, 8; Ps. 125, 1), während andererseits auch das Neue Testament Taten, facta, fordere, sowohl facta sacramentorum (Luc. 22, 19), als auch facta moralium observationum (Jac. 1, 22) [3]. Der Aquinate findet einen Ausweg, indem er sagt, das mosaische Gesetz habe nur auf die actiones exteriores wirken wollen, das Gesetz des Glaubens dagegen wolle omnes animi motus in Bewegung setzen. Trotzdem aber hält er fest: der Glaube wirkt allein ohne des Gesetzes Werke, nicht nur ohne Zeremonialwerke, sondern auch ohne Befolgung sittlicher Vorschriften, das heißt ohne Werke, die der zu erlangenden Gerechtigkeit vorausgehen, nicht aber ohne der erlangten Gerechtigkeit folgende Werke. Denn — hier tritt der fatale Glaubensbegriff, der von einem Glauben sprechen kann, der leer und nicht von Gott gegeben, sondern nur eine intellektuelle Annahme des Menschen ist, deutlich heraus — ein Glaube ohne nachfolgende Werke ist tot und kann daher nicht rechtfertigen [4]. Dabei scheint es, als ob doch insgeheim die sich aus der Gerechtigkeit ergebenden Werke zur Vorbedingung dieser Gerechtigkeit gemacht werden. Der gestufte Glaubensbegriff erschwert das Verständnis der Rechtfertigung ebenso wie die Unterscheidung verschiedener Teile in der von Gott

---

[1]) Vgl. S. 201, Anm. 2.

[2]) Vgl. z. B. In epist. ad Gal. comm. 1519 WA 2, 466.

[3]) p. 433 sq. Ficino ist auf dieses schwierige Problem gar nicht eingegangen.

[4]) p. 434 a »Fide purificans corda eorum« ... non autem solum sine operibus caeremonialibus ... sed etiam sine operibus moralium praeceptorum ... sine operibus praecedentibus justitiam, non autem sine operibus consequentibus: quia, ut dicitur Jac. II, 26 »fides sine operibus« scilicet subsequentibus »est mortua« et ideo justificare non potest.

im Menschen gewirkten Gerechtigkeit, sodaß der geformte Glaube den ersten Teil bzw. den ersten Akt dieser Gerechtigkeit darstellen soll und die darauf folgenden Werke leicht nicht nur den Charakter der Bewährung, sondern auch den der Vervollständigung der Rechtfertigung annehmen.

So hatte sich Thomas mit dem Problem der justificatio, dem Verhältnis von Glauben und Werken zueinander und zur Rechtfertigung in seinem Römerkommentar herumgequält, ohne eine eindeutige und klare Lösung zu finden. Dies Erbe überkam Ficino, als er an seine Auslegung herantrat.

Er übernimmt davon zunächst die Ausführungen, die auf das sola hin tendieren und die seiner eigenen Religiosität, die wegen der natürlichen Verwandtschaft der Seele mit Gott zum sola fide kam, nahestehen. Eine vollkommene Gerechtigkeit, d. h. eine beständige und des Heils würdige, kann nur durch das Gesetz und die Gnade des Evangeliums erlangt werden [1]. Nachdem das Evangelium geoffenbart worden ist, können als Werke des Gesetzes, die zur Gerechtigkeit und zum Heil führen, nur die angesehen werden, die im Gesetz und in der Gnade des Evangeliums gegründet sind. Kein Gesetz, Naturgesetz oder geschriebenes Gesetz, hat also die Kraft, Gerechtigkeit und Heil zu bewirken, wenn nicht die göttliche Gnade außer dem Intellekt auch den Affekt bewegt und zwar so bewegt, daß durch die Gnade Gottes selbst die Vorschriften des Gesetzes befolgt werden [2]. Sogar den ihm sonst so durchaus fernliegenden Gedanken von der Sünde, der Sündhaftigkeit des Menschen und der Sünde schaffenden Macht des Gesetzes nimmt Ficino in diesem Zusammenhang von Paulus und dem Aquinaten herüber. Die Menschen sind der Sünde so unterworfen, daß sie allein aus göttlicher Gnade Gerechtig-

[1]) cap. XIV p. 439 a Tametsi perfecta iustitia, scilicet perpetua salute digna, per solam legem gratiamque Evangelicam comparatur.

[2]) cap. XV p. 439 b Item Evangelio divulgato, opera legis ad iustitiam salutemque valentia, haec intelligi vult, quae in Evangelica lege gratiaque fundantur. Denique nullam legem, vel naturalem, vel scriptam habere efficaciam ad iustitiam et salutem, nisi divina gratia praeter intellectum moveat et affectum, atque ita moveat, ut ipsius de gratia legis praecepta serventur.

keit und Heil erreichen können. Weder können sich die Griechen auf ihre Philosophie oder das Naturgesetz noch die Juden auf ihre Vorrechte oder auf ihr geschriebenes Gesetz verlassen, sondern beide müssen ihre Zuflucht zur Gnade des Evangeliums nehmen [1]. Denn sie haben beide schon in den ersten Anfängen ihrer Handlungen geirrt. Deshalb konnten sie kein absolut gutes Werk tun, geschweige denn aus eigener Kraft zum Guten, d. h. zu Gott kommen. Also sind sie alle gleicherweise auf die Gnade angewiesen [2]. Das Gesetz aber nimmt dem Menschen Schuld und Sünde nicht ab, sondern macht ihm ihr Gewicht noch drückender. Und zwar auf zweierlei Weise. Denn durch Natur- und geschriebenes Gesetz werden wir gelehrt, was wir tun und was wir meiden müssen, so daß Unkenntnis uns nicht mehr entschuldigen kann. Ferner verpflichtet uns das Gesetz zur Ehrerbietung. Wenn wir nun nach etwas Verbotenem trachten, so machen wir, da wir die Ehrfurcht vor dem Gesetz vernachlässigen, uns mit dieser Sünde einer doppelt schweren Verurteilung schuldig. So ist uns von seiten des Urhebers der Gesetze um so nachsichtigere Milde, Hilfe und Gnade nötig, damit er uns durch Unterstützung oder durch Verzeihung und Gnade von Vergehen und Schuld loskaufe [3].

---

[1]) cap. XX p. 446 b ... ita peccati esse subiectos [scil. homines], ut sola divina gratia iustitiam salutemque consequi possint. Nec Graeci Philosophia vel lege naturali, neque Judaei praerogativa vel lege scripta confidant, sed ad gratiam Evangelicam utrique confugiant.

[2]) cap. XX p. 447 a Nimirum cum in actionum principiis iam erraverint, opus nullum peragunt absolute bonum, et quia omnes similiter erraverunt, nullus pervenire putatur ad bonum, videlicet facultate sua. Hinc omnes gratia pariter indigere censentur.

[3]) cap. XX p. 448 a Lex enim non ei levat culpas et peccata, sed gravat. Duobus videlicet modis, quia per legem naturalem atque scriptam docemur quid agendum, quid vitandum, ut ignorantia nos excusare non possit. Item, lex ad observantiam nos astringit. Hinc ergo cum nitimur in vetitum, reverentia legis posthabita, graviore quadam damnatione peccamus. Opus est igitur indulgentiore quadam authoris legum clementia, ope, gratia, ut nos vel per auxilium, vel per veniam gratiamque a crimine culpisque redimat. Es ist lehrreich, Thomas zu derselben Stelle (Röm. 3, 20 b) zu vergleichen. Er sagt nach anfangs ähnlichen Worten p. 430 b: Ex hoc autem quod homo cognoscit pecca-

In dem starken Betonen der Gnade liegt ein christliches Element in diesen Ausführungen [1], während das sola fide, wie wir sahen, auch aus platonischen Anschauungen erwachsen konnte und bei Ficino aus ihnen erwuchs. Dann ist es natürlich in besonderem Sinn zu verstehen. Dazu tritt aber unter dem Einfluß der Scholastik der christliche oder besser katholische Glaubensbegriff, der in der Zweiteilung der fides auch bei Ficino hervortritt [2]. Der lebendige und durch die Liebe wirkende Glaube verschafft vollkommene Gerechtigkeit jedem, der so glaubt, auch wenn er die Werke des Gesetzes nicht täglich und nicht selbstverständlich erfüllt hat. Es ist aber nötig, daß der Glaubende darauf Gesetzeswerke tut, damit sein Glaube ohne Werke nicht als tot angesehen wird [3]. Da haben wir, nur mit einem Mangel an begrifflicher Schärfe, die Worte des Aquinaten wieder. Diese Aufnahme des katholischen Glaubensbegriffes aber verwirrt Ficino so, daß er den Gedanken des sola fide und damit auch das sola gratia nicht klar und scharf durchzuführen vermag.

---

tum quod vitare debet tanquam prohibitum, non statim sequitur, quod illud vitet ... quia concupiscentia subvertit judicium rationis ... Thomas führt den Begriff der concupiscentia ein, den Ficino, von dem platonischen cognitio = virtus auch hier noch beeinflußt, umgeht, ein beredtes Zeugnis dafür, daß seine Übernahme des Gedankens vom peccatum jedes menschlichen Tuns (s. oben) zum mindesten nicht durchdacht war. Man vergleiche in diesem Zusammenhang, was beide Kommentatoren zu Röm. 3, 19 b ausführen: Thomas p. 430 ... ut suam culpam recognoscentes .. Ficino p. 447 b ... Omnes errata sua pariter recognoscant .....

[1]) Vg. auch Herm. Dörries, Zur Geschichte der Mystik usw. S. 97, besonders Anm. 1.

[2]) c. V p. 424 b Fides autem quasi duplex, ut dixi, consideratur, aut enim informis, aut charitatis fervore formata, et si informis atque formata fides eadem forsitan esse potest, tamen ita demum virtus est, si charitate formetur ...

[3]) cap. XXII p. 450 a Fides profecto viva et per charitatem operans, exhibita Christi, iustitiam praestat perfectam cuilibet ita credenti, etiamsi in legis operibus non fuerit conversatus. Necessarium tamen est ita credentem deinde legitima operari, nec [lies: ne] fides sine operibus mortua indicetur. Thomas zur selben Stelle (Röm. 3, 28) vgl. S. 203, Anm. 4.

Nicht nur, daß die nachfolgenden legitima opera tatsächlich wie bei Thomas zur Bedingung der Gerechtigkeit gemacht werden, weil der Gottesgedanke nicht in seinem ganzen Inhalt herangezogen wird; nicht nur, daß, worauf noch zurückzukommen sein wird, die Darbringung des Glaubens, die fidei oblatio, erst die Gnade verschafft. Abraham scheint, so sagt Ficino, von Gott die Gerechtigkeit umsonst, gratis, erhalten zu haben. So sind auch viele andere (sic!) allein des heftigen affektvollen Glaubens an Gott wegen mit der Gerechtigkeit beschenkt worden, gleich als ob sie (perinde ac si!) Werke der Gerechtigkeit getan hätten [1]. Weiter: deshalb machte er ihn gerecht und betrachtete ihn gleichsam umsonst als Gerechten, ihn, der noch nicht (nondum!) zu äußeren zur Gerechtigkeit führenden Werken gekommen war [2]. — Also gibt es äußere Werke, die zur Gerechtigkeit führen können?! — Daraus, so heißt es weiter, geht klar hervor, daß oft (saepe!) ein mit Sünden beladener Mensch von Gott auf wunderbare Weise zum Glauben gerufen, so für einen Gerechten genommen und gratis mit Glauben und Gerechtigkeit versehen zur Seligkeit vorbereitet wird [3]. Diese Gnade, die Gerechtigkeit des Glaubens, durch welche die Sünden vergeben werden, nimmt manchmal (nonnunquam!) einen Glaubenden nur durch den Glauben für gerecht, wenn auch keine Werkverdienste vorangegangen sind, und macht ihn gerecht [4]. Diese Darlegungen zeigen in erschreckender Weise, wie wenig Ficino den paulinischen Gedanken der iustificatio sola fide, wie wenig er auch die Tiefe des christlichen Sündenbegriffes trotz Übernahme

[1]) cap. XXIII p. 451 b .. Abraham ... gratis a Deo iustitiam accepisse videtur. Similiter et alii multi ... ob solam fidem affectumque in Deum, iustitia donati sunt, perinde ac si iustitiae opera peregissent.

[2]) ibid. p. 452 b Propterea iustum eum fecit, et reputavit quasi gratis, qui nondum ad opera foris ad iustitiam conducentia perpetravit.

[3]) ibid. p. 452 b Ex his plane conspicitur, hominem saepe peccatis onustum ad fidem a Deo mirabiliter provocari, atque ita pro iusto haberi, gratisque fide iustitiaque donatum ad beatitudinem praeparari.

[4]) ibid. p. 452 b Quaeritur de eiusmodi gratia, quae vocatur iustitia fidei, per quam gratis remittuntur peccata, quae nonnunquam per solam fidem nullis meritis operum praecedentibus credentem reputat redditque iustum.

aller technischen termini verstanden hat. Was bedeutet denn die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, wenn sie nur manchmal, wenn sie nur manchen Menschen zuteil wird? Mit diesen Einschränkungen ist sie tatsächlich aufgehoben [1].

Ficino kann sie aber auch schon ohne diese Einschränkungen nicht halten. Zwar fühlt er mit Thomas eine Schwierigkeit in dem lateinischen Text Röm. 5, 2, wo er τῇ πίστει durch per fidem übersetzt findet. Er sagt dagegen: Graece ... legitur in fide idque rectius und führt den Satz des Aquinaten an: nicht weil der Glaube der Gnade vorausgeht, da ja der Glaube erst durch die Gnade Glauben ist [2]. Aber wie wenig er diesen Gedanken, den ja auch Thomas nicht durchzuführen vermochte, verarbeitet hat, zeigen seine sonstigen Ausführungen. Dazu trägt zweifellos der doppelte Glaubensbegriff bei. Der führt Ficino sogar dazu, von einer praeparatio ad gratiam durch den Glauben im striktesten Gegensatz zu dem eben dargelegten Gedanken zu sprechen! Die Gerechtigkeit, welche Gott genug tut, und durch welche die Seele bei Gott gerechtfertigt wird, muß man sich durch den Glauben verschaffen; natürlich durch einen lebendigen, durch die Liebe gebildeten und wirkenden Glauben, der uns auf die Gnade vorbereitet. Denn durch die Gnade werden wir gerecht gemacht: gratia vero iustificamur [3]. Man fragt sich vergebens nach dem Sinn dieser Worte. Zweifellos ist der Gedanke der praeparatio katholisch. Aber schon Thomas hatte doch zu dieser Stelle (Röm. 3, 22) den »pelagianischen« Gedanken, man müsse sich durch den Glauben die Gerechtigkeit verdienen, abgewiesen. Der Glaube sei schon als erster Teil der Gerechtigkeit von Gott gegeben [4]. Ficino

---

[1]) An die Möglichkeit einer Verwerfung durch Gott hat Ficino natürlich niemals gedacht.

[2]) cap. XXVI p. 458 a; dazu Thomas p. 446 b ... non quia fides praecedat gratiam, cum potius per gratiam, sit fides.

[3]) cap. XXI p. 448 Iustitia quidem quae satisfacit Deo, qua iustificatur apud Deum anima, comparatur per ipsam fidem, Christo et Evangelio praestitam. Per fidem, inquam vivam, id est charitatem [lies: charitate] formatam et operantem: quae quidem fides praeparat nos ad gratiam. Gratia vero iustificamur.

[4]) Vgl. Seite 202 Anm. 2.

kann Thomas hier offenbar nicht folgen. Röm. 3, 24 »Justificati gratis« legt er aus: Beide (scil. Jude und Heide) brauchen die Gnade Gottes. Zu dieser Gnade sind sie gleicherweise durch den Glauben vorzubereiten. Durch die Gnade werden sie dann gerecht gemacht. Daher folgt: umsonst gerechtfertigt, weil sie weder durch Gesetze noch Verdienst, sondern allein durch den Glauben und die Gnade Gottes Gerechtigkeit erlangt haben [1]. Man weiß ja nun, was man von dem sola fide wie dem sola gratia bei Ficino zu halten hat.

So ist man von hier aus auch nicht allzusehr verwundert, wenn der Begriff der praeparatio verbunden mit dem der fides gemina in der Erklärung zu Röm. 1, 17 bei Ficino eine höchst sonderbare Vorstellung erzeugt, die hier nun sogar zu einem Protest gegen die sola fides führt. Die divina virtus, die göttliche Macht, führt im Evangelium durch drei Stufen zum Heil und zur Glückseligkeit, durch den zweifachen Glauben und durch die Gerechtigkeit. Es ist den Propheten zu glauben, die verkündigten, daß Christus kommen werde. Es ist aber auch den Aposteln zu glauben, die versichern, daß Christus schon gekommen ist [2]. Man muß den Worten, aber in gleicher Weise auch den Taten glauben. Und es genügt keineswegs ein bloßer Glaube, eine sola fides, sondern es ist ein Glaube nötig,

[1]) Cap. XXI p. 448 Utrique igitur aeque indigent gratia Dei. Atque ad hanc gratiam per fidem sunt pariter praeparandi. Per quam sane gratiam aeque iustificandi putantur. Ideo sequitur »Justificati gratis ... etc.« [Röm. 3, 24] Quoniam nec suis legibus, nec meritis, sed sola fide gratiaque Dei iustitiam sunt adepti.

[2]) An und für sich ist das gewiß — man würde nur eine andere Formulierung vorziehen — für die christliche Frömmigkeit ein richtiger und wertvoller Gedanke, der insbesondere für die Bedeutung der Eschatologie wichtig ist und zur Rechtfertigung der Unterscheidung einer axiologischen und einer teleologischen Form der Eschatologie beiträgt. Vgl. Althaus, Die letzten Dinge [3], Gütersloh 1926. Doch darf er niemals zu einer Teilung des Glaubens in zwei Teile, geschweige denn in zwei Stufen führen. Die Eigentümlichkeit und, wenn man so will, Paradoxie des christlichen Glaubens ist eben die Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit beider Gewißheiten: Advent und Weihnachten, beide aufs seltsamste vereinigt in der Osterbotschaft, in der sie zugleich aufgehoben und in einem neuen Sinn bestätigt erscheinen.

den die ihn begleitende Liebe lebendig und wirksam macht. Der Hörer des Evangeliums, der mit diesem doppelten Glauben versehen ist, kann die Gerechtigkeit Gottes selbst erlangen, die dann die Seligkeit verschafft [1]. Da haben wir den neuplatonischen Gedanken der Stufen, der gradus, der auch in der Metaphysik des Ficino beim Aufbau des Weltsystems eine grundlegende Rolle spielt, hier zur Erklärung der Rechtfertigung wieder. Und damit ist das Evangelium in die Reihe der antiken Mysterien gestellt. Der Mensch verschafft sich selbst, von Stufe zu Stufe aufsteigend und sich läuternd, die Gerechtigkeit und Reinheit, die ihn für Gott annehmbar macht, und bekommt dann darauf folgerichtig — wer könnte und dürfte sie ihm dann noch weigern? — die beatitudo. Das ist der Sinn des Habakukzitats: der Gerechte, der durch diesen Glauben und diese Gerechtigkeit gerecht gemacht ist (durch wen? doch durch sein eigenes Emporklettern, durch sich selbst), lebt schon gewissermaßen in der Sphäre eines göttlichen Lebens [2].

Dieser Gedanke von der wohlverdienten Belohnung der menschlichen Selbstläuterung durch die Seligkeit nimmt einen vollends nicht wunder, wenn man an anderer Stelle liest, wie Ficino die geistvolle Unterscheidung des Thomas von der promissio absolute data und der promissio cum conditione data, mit anderen Worten des Aquinaten von der prophetia praedestinationis und der prophetia comminationis [3] dahin

[1]) cap. V p. 424 Divina virtus in Evangelio per tres potissimum gradus ad salutem felicitatemque perducit, per fidem quasi geminam atque iustitiam. Credendum enim est, non solum Prophetis Christum praedicentibus venturum, sed etiam Apostolis affirmantibus iam venisse. Credendum verbis, credendum similiter et operibus, nec sola fides habenda est et simpliciter, sed fides ipsa quam charitas comitans facit vivam et efficit operantem. Auditor igitur Evangelii, hac quasi gemina fide praeditus, ipsam Dei iustitiam assequi iudicatur beatitudinis effectricem ...

[2]) cap. V p. 424 a Propheta Abacuc eiusmodi iustum, inquit, hac fide iustitiaque iustum factum, iam divina quadam vita vivere.

[3]) p. 425 a ... promissio facta David a Deo, erat implenda de Christi incarnatione: unde pertinebat ad prophetiam praedestinationis, secundum quam aliquid promittitur quasi omnibus modis implendum:

erweitert und vergröbert, daß er sagt: ohne jede Bedingung verspricht Gott das Gesetz und Christus, d. h. ohne Rücksicht auf die Würdigkeit oder die Verdienste der Empfangenden; mit einer Bedingung verspricht er dagegen manchmal weltliches Glück und Gelingen, wenn nämlich die Menschen fest im Glauben und in der Frömmigkeit beharren. Solche irdischen Güter haben sich die Menschen manchmal verdient. Wenn sie aber die Bedingung nicht beachtet und Glauben und Frömmigkeit nicht gehalten haben, ist Gott auch an seine Versprechungen nicht gebunden, und niemand darf ihm deshalb die Anerkennung als treu und wahrhaftig weigern [1]. Bei Thomas handelt es sich um Strafen, die für den Bedarfsfall angekündigt sind; bei Ficino um Belohnungen weltlicher Art für frommes Verhalten. Der Unterschied ist deutlich. Er geht bis in die Tiefe des Gottesgedankens.

Was mag bei solcher Auffassung des religiösen und des ethischen Verhältnisses des Menschen zu Gott Ficino unter der iustitia Dei verstehen? Man kann sich von hier aus diese Frage selbst beantworten. Zwar greift Ficino einmal zu Röm. 3, 4 die Erklärung des Ambrosiaster [2] auf, daß Gott deshalb als

quod vero promittitur vel praenuntiatur secundum prophetiam comminationis, non praedicitur quasi omnibus modis implendum, sed secundum quod exigunt humana merita, quae possunt mutari.

Et ideo si non factum fuisset quod promissum est David, praeiudicaret divinae justitiae. Si vero non fiat, quod promittitur per prophetiam comminationis, non praeiudicat divinae justitiae, sed designat mutationem meritorum.

[1]) Cap. XVIII p. 444 b sq. Promisit vero Deus Judaeis aliquid absolute, aliquid autem cum conditione quadam, absolute quidem legem atque Christum. Haec igitur firmiter, ut promiserat, sic implevit, nec ob illorum perfidiam retractavit. Haec enim nec pro dignitate suscipientium dantur, sed decreto divino, nec ullis meritis compensantur.

Cum conditione vero mundanam nonnunquam promisit prosperitatem, si videlicet in fide pietateque firmiter permanerent. Eiusmodi vero bona, nonnunquam homines promerentur. Ubi autem isti conditionem eiusmodi minime servaverunt, nec talia Deus promissa servavit. Et interea nihilominus fidelis et verax extitisse dicendus. Auf p. 445 b bringt Ficino dann mit wenigen Änderungen der Vokabeln die in Anm. 3 auf S. 210 wiedergegebenen Sätze des Aquinaten.

[2]) Migne SL 17, p. 58 C justitia est Dei, quia quod promisit, dedit.

gerecht erscheine, weil er seine Versprechungen halte, leitet aber sogleich sehr bezeichnend zu der Auffassung über, die allein seinen sonstigen Ausführungen entspricht: Gott ist deshalb gerecht, weil er seine Versprechungen, wenn auch nicht einem ganz Würdigen, so doch auch nicht einem ihm gänzlich Fremden gegeben hat [1]. Der Neuplatoniker in Ficino versucht auf alle Weise, den Gedanken festzuhalten, daß der Mensch irgendwie die Gnade Gottes, bzw. die Seligkeit oder das ewige Leben durch eigene Würde verdient haben muß. Denn das Wesen der Gerechtigkeit wird von ihm nach Plato und Aristoteles bestimmt. Die Gerechtigkeit, die dem Gesetz genügt, muß nach Aristoteles alle Tugenden umfassen. Ungerecht ist, was gegen das Gesetz ist, sei dieses göttlich, natürlich oder bürgerlich. Ungerechtigkeit ist Abkehr von Gott und diese Abkehr ist in jede einzelne Sünde durchaus eingeschlossen [2]. So wird auch die iustitia Dei Röm. 1, 17 verstanden. Sie ist ja die oberste Stufe, die der Mensch erreichen muß, um die vita beata zu erhalten. Der Gedanke, den auch Thomas anführt, daß sie iustitia qua Deus iustificat homines sein könne, ist völlig fallen gelassen worden. Zwar wird gesagt, es handele sich um keine menschliche Gerechtigkeit, die durch Verordnungen von sterblichen Individuen eingesetzt sei, noch um jene, die bei den Juden durch die Beobachtung von zeremoniellen Vorschriften erreicht werde, sondern um die im Evangelium enthaltene, die in geistiger Wahrheit bestehe [3].

Vgl. Holl, iustitia Dei usw. Festgabe für Harnack 1921 S. 75, bes. Anm. 2 (Die Seitenzahlen sind bei Holl anders angegeben. S. o. Seite 200 Anm. 2). Thomas hat diese Erklärung des Ambrosiaster auch neben anderer erwähnt.

[1]) cap. XVIII p. 445 a Itaque Deus iustus existimabitur, cum quia promissa servaverit, tum quia etsi non digno, tamen non prorsus alieno tribuerit.

[2]) cap. X p. 433 b ... Sicut et iustitia legalis virtutes omnes, Aristotele etiam teste, comprehendit. Iniustum autem est, quod contra legem. Omne vero peccatum contra legem est divinam et naturalem atque civilem. Iniustitia aversio quaedam est a Deo. Aversio haec in omni peccato prorsus includitur.

[3]) cap. V p. 424 Auditor igitur Evangelii, hac quasi gemina fide praeditus, ipsam Dei iustitiam assequi iudicatur beatitudinis effec-

Was heißt das aber? Die heiligen Schriften verstehen unter iustitia die virtus universalis, die Gesamtheit der Tugenden, die Aristoteles legalis iustitia und Plato in den »Gesetzen« die intentio praecipua legum nennt. Die Gerechtigkeit dieser Art ist Beobachtung der Gesetze, denn die Gesetze beziehen sich auf und lehren die Totalität und Universalität der Tugend, die universalis virtus. Mit einem Wort aus Platos »Staat«: die iustitia ist die harmonia, der vollkommene Zustand der ganzen Seele, der in der gleichwertigen und gleichzeitigen Entwicklung und Ausbildung aller ihrer Kräfte bzw. Tugenden besteht [1]. Die iustitia ist also — in keiner Weise von Gott, sondern nur vom Menschen aus gedacht — als letzte, umfassende Hypostase des menschlichen ethischen Bewußtseins die höchste ἀρετή im genuin platonischen Sinn. Diese »Gerechtigkeit« hat weder das heidnische noch das mosaische Gesetz in Vollendung erreichen können. Denn beide sind zeitgeschichtlich bedingt in Wirksamkeit getreten. Allein die lex Evangelica kann zur iustitia, und zwar nicht zu einer iustitia civilis, sondern zu einer iustitia purgatoria führen oder vielmehr zu dem vollkommenen Zustand einer schon (durch die beiden vorangehenden Stufen der fides gemina) gereinigten Seele. Worauf diese überragende Bedeutung der lex Evangelica beruht, wird nicht weiter ausgeführt. Es heißt nur, daß das Evangelium die sekundären Triebe der Seele mit der Wurzel ausreiße, die primären beschneide und das alles gratia Dei [2]. Der Grund für die Sonderstellung des

tricem, non humanam duntaxat decretis mortalium institutam, nec illam, inquam, apud Judaeos ceremonialium legum observatione contentam, sed Evangelicam spiritali veritate constantem.

[1]) ibid. Justitiam sacrae litterae virtutem significant universalem, quam Aristoteles legalem iustitiam nominavit, et Plato in legibus praecipuam legum intentionem. Justitia enim eiusmodi est observatio legum, leges autem universam virtutem spectant atque praecipiunt. In Republ. confirmat idem dicens: Justitiam esse harmoniam totius animae ex omnibus simul virtutibus resultantem.

[2]) cap. V p. 424 Hanc iustitiam neque Gentiles [l. Gentilis] neque Mosaica lex penitus consummavit. Nam et Gentilis pro hominum opinionibus, et Mosaica pro natura et consuetudine populi promulgata videtur. Evangelica vero lex ad iustitiam, id est universalem virtutem

Evangeliums kann nur sein, daß die lex Evangelica die sittlichen Forderungen, die das Göttliche an den Menschen stellt, in absoluter Reinheit vertritt, so daß, wer diese Forderungen erfüllt, ohne weiteres an Gottes Seite treten darf und Heil und Seligkeit erhält.

Die iustificatio ist also von Ficino in den Kreis seiner neuplatonischen Anschauungen hineingezogen und nach der Praxis der griechischen Mysterien als sittlicher Läuterungsprozeß verstanden worden, bei dem die Betonung der sola fides gratiaque nur die Bedeutung einer spiritualisierten Auffassung des Verdienstgedankens hat.

Damit ist die theologiegeschichtliche Stellung des Römerbriefkommentars des Ficino in den Hauptzügen entwickelt und dargestellt worden. Für die Herausarbeitung der abendländischen Theologie ist der Kommentar von keiner Bedeutung gewesen; er hat die christliche Theologie in ihren eigentümlichen systematischen Aufgaben der Lösung um keinen Schritt weiter gebracht, wenn auch sein Fortschritt der Scholastik gegenüber in sprachlicher und psychologischer Beziehung anerkannt werden muß. Wertvoll ist aber dieser Kommentar, um die Eigenart des Theologen Ficino kennen zu lernen und das Wesen des italienischen religiösen Humanismus nach seinen theologischen und religiösen Fähigkeiten hin zu erschließen. Das Ergebnis ist freilich in religiöser wie in theologischer Hinsicht ein durchaus negatives. Es ergibt sich unmittelbar, wie falsch die Vorstellungen sind, die man bisher von dem Kreise um Ficino hatte, wenn man meinte, hier eine selbständige Beschäftigung mit Paulus und das Erwachen einer von kirchlicher Beeinflussung freien christlichen Frömmigkeit feststellen zu können.

Ficino hat die anthropozentrische eudämonistische Religionsauffassung, die als echter Ausdruck der Renaissancestimmung den Menschen in den Mittelpunkt der Welt stellte,

perducit, non civilem duntaxat, sed purgatoriam atque potius animi iam purgari [? purgati]. Secundos quidem animi motus eradicans, primos ... amputans, idque totum Dei gratia faciens.

in der ihm von Natur zukommenden Fähigkeit, das Göttliche zu verehren, zu erkennen und zu besitzen, seine eigene Göttlichkeit verbürgt sah und den Gottesgedanken zu einem metaphysisch reinen Begriff der menschlichen Persönlichkeit erniedrigte, nicht aufgegeben, als er an die Auslegung des Römerbriefs herantrat und auch nicht verloren, während er sich mit dieser Aufgabe befaßte. Im Gegenteil hat er sie bis zuletzt festgehalten und sich damit jede Möglichkeit genommen, Paulus zu verstehen.

Nach ihm bedeutet die Religion für den Menschen die Vergewisserung seiner Unsterblichkeit. Als solche ist sie dem Menschengeschlecht angeboren. Eine Offenbarung ist also in dem wichtigsten Punkt nicht nötig. Deshalb kann sich für Ficino ein Weg zum Verständnis der Bibel nur — und das ist allein das Eigene, das er in seinem Kommentar bringt, — von 2. Cor. 12 aus eröffnen. Paulus erscheint ihm als der Mystagoge, der selbst schon in den dritten Himmel entrückt worden ist und nun die Geläuterten und Eingeweihten noch in die tiefsten Geheimnisse führen will.

Handelt es sich nun aber darum, diese tiefsten Geheimnisse, die in dem biblischen Text enthalten sein sollen, zu erklären, so versagt die Kraft des Ficino vollkommen. Und wie sollte es auch anders sein. Mit seinen der christlichen Frömmigkeit in jeder Beziehung inkommensurablen Begriffen ist er durchaus außerstande, die paulinischen Gedanken von der Gerechtigkeit und der Gnade Gottes zu erfassen. Er wendet sich, diese Unfähigkeit wohl einsehend, an den ausgezeichneten und von den katholischen Exegeten hochgeachteten Römerkommentar des Thomas von Aquino und schreibt ihn aus. Aber auch die theologischen Formulierungen des großen Scholastikers kann er in ihrer Bedeutung und ihren Konsequenzen nicht übersehen. Unverstanden führt er sie in seine Auslegung ein. Und das, was bei seiner Arbeit herauskommt, gibt uns ein erschütterndes Bild von der religiösen und theologischen Hilflosigkeit und Unzulänglichkeit dieses ersten Vertreters des religiösen italienischen Humanismus einem Zeugnis urchristlicher Frömmigkeit gegenüber.

Nichts kann uns deutlicher als dieser Versuch eines Kommentars zum Römerbrief zeigen, daß Marsilio Ficinos Religiosität, die in hochstrebendem mystisch verklärten Idealismus die Verherrlichung der menschlichen Seele feiern wollte, wenig mehr als die fromme Absicht, christlich sein zu wollen, mit christlichen Gedanken zu tun hat. Nichts kann uns schärfer den Abgrund sehen lassen zwischen der Frömmigkeit der Renaissance, die in ihren religiösen Stimmungen das Gefühl eigenen Adels genießen und von niemand, und sei es von Gott, etwas geschenkt haben, sondern eben mit Gott auf der Stufe der Gleichberechtigung in Freundschaft verkehren will, und der auf das Urchristentum sich gründenden Reformation, die vor Gott immer wieder ihre sündhafte Ungöttlichkeit erkennen und erfahren muß, daß sie allein aus Gottes Gnade lebt und leben kann. Aber auch das wird uns darüber hinaus die Beschäftigung mit Marsilio Ficino lehren, daß eine Religion, die auf die Seele und ihre Göttlichkeit gestellt ist, an den inneren Unmöglichkeiten, die dadurch für den Gottesbegriff entstehen, wie an der Wirklichkeit des menschlichen Lebens scheitern, und daß, wo der Gottesgedanke im Ernst gedacht wird, er alle anderen Gedanken aus ihrer Bahn herausreißen und in seine Bahn zwingen muß.

Werke zur Theologie und Religionswissenschaft

(Auswahl)

WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN W 10 UND LEIPZIG

ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM. Jussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edidit D. Dr. jur. et phil. Eduardus Schwartz, Geheimer Regierungsrat, a. o. Professor an der Universität München.

Tomus I: Concilium Universale Ephesenum. Quart.

Volum. I. 1927—29. 7 Lieferungen zum Preise von je 30.— bis 45.—

Volum. II. XIII, 128 Seiten. 1926. 27.—

Volum. IV. XX, 270 Seiten. 1922/23. 30.—, geb. 32.—

Volum III. Im Druck.

Volum. V. XVII, 416 Seiten. 1924/25. 74.—, geb. 79.—

Tomus IV: Concilium Universale Constantinopolitanum sub Justiniano Habitum.

Volum II. Quart. XXXII, 212 Seiten. 1915. 25.—, geb. 27.—

Weitere Bände im Druck resp. in Bearbeitung.

DAS BUCH HIOB. Neu übersetzt und aufgefaßt von Lic. Dr. Martin Thilo, Privatdozent an der Universität Bonn. Oktav. 144 Seiten. 1925. 4.—

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Ex recensione Jo. Jac. Griesbach. Cum selecta lectionum varietate. IV tomi. Mit 4 Kupfern. Folio. Preis auf Anfrage.

I. Evangelia Matthaei et Marci. Dedicatio. XX, 241 Seiten. 1803.

II. Evangelia Lucae et Joannis. 271 Seiten. 1804.

III. Pauli epistolae. 317 Seiten. 1806.

IV. Acta, Epistolae catholicae et Apocalypsis. 308 Seiten. 1807.

EINLEITUNG IN DIE DREI ERSTEN EVANGELIEN. Von J. Wellhausen. Oktav. III, 176 Seiten. 1911. 4.50

DAS EVANGELIUM MARCI. Übersetzt und erklärt von J. Wellhausen. Zweite Auflage. Oktav. 137 Seiten. 1909. 4.—

ÜBER DIE SCHRIFTEN DES LUKAS. Von Fr. Schleiermacher. I. Teil. Oktav. XVI, 302 Seiten. 1817. 2.—

DAS EVANGELIUM JOHANNIS. Übersetzt und erklärt von J. Wellhausen. Oktav. 146 Seiten. 1908. 4.—

HEBRÄISCHE GRAMMATIK. Von D. Dr. Georg Beer, o. Professor der Theologie an der Universität Heidelberg.

I. Band: Einleitung, Schrift-, Laut- und Formenlehre. Die Nomina. Neudruck. 144 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 763.) Geb. 1.50

II. Band: Verba. Partikeln, Satzlehre, Paradigmen. Neudruck. 155 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 764.) Geb. 1.50

HEBRÄISCHES ÜBUNGSBUCH. Von D. Dr. Georg Beer, o. Professor der Theologie an der Universität Heidelberg. Neudruck. 135 Seiten. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 769.) Geb. 1.50

HEBRÄISCHES WÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENTE. Von Carl Siegfried und Bernhard Stade. Mit zwei Anhängen: I. Lexidion zu den aramäischen Stücken des Alten Testamentes. II. Deutsch-hebräisches Wörterverzeichnis. Lexikon-Oktav. VIII, 978 Seiten. 1893. 15.—

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE. Überblick und Einführung. Von Lic. theol. Theodor Odenwald, Privatdozent in Heidelberg. 136 Seiten. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 983.) Geb. 1.50

THEOLOGISCHE ETHIK. Von Lic. theol. Georg Wünsch, Professor an der Universität in Marburg. 126 Seiten. 1925.. (Sammlung Göschen Bd. 900.) Geb. 1.50

RELIGIONSPHILOSOPHIE. Von Dr. Otto von der Pfordten, Professor an der Universität Straßburg. Neudruck. 150 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 772.) Geb. 1.50

RELIGIONSPHILOSOPHIE als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus. Von Albert Görland, etatsm. a. o. Professor an der Universität Hamburg. Groß-Oktav. V, 334 Seiten. 1922. 4.—, geb. 5.—

PSYCHOLOGIE DER RELIGION. Von Dr. Richard Müller-Freienfels, Berlin.

I. Die Entstehung der Religion. 103 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 805.) Geb. 1.50

II. Mythen und Kulte. 103 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 806.) Geb. 1.50

DIE ENTSTEHUNG DES ALTEN TESTAMENTS. Von D. Dr. W. Staerk, Professor an der Universität Jena. Zweite, umgearbeitete Auflage. Neudruck. 144 Seiten. 1918. (Sammlung Göschen Bd. 272.) Geb. 1.50

DIE SPRACHE DES PENTATEUCH in ihren Beziehungen zum Ägyptischen. Von Professor Dr. A. S. Yahuda. Mit einer hieroglyphischen Beilage. Oktav.
Erstes Buch. Etwa 340 Seiten. 1918. Geb. 22.—

ALTTESTAMENTLICHE RELIGIONSGESCHICHTE. Von D. Dr. Max Löhr, Professor an der Universität Königsberg. Zweite, neubearbeitete Auflage. 146 Seiten. 1919. (Sammlung Göschen Bd. 292.) Geb. 1.50

GESCHICHTE ISRAELS BIS AUF DIE GRIECHISCHE ZEIT. Von Dr. J. Benzinger, Professor an der Universität Riga. Dritte, verbesserte Auflage. 148 Seiten. 1924. (Sammlung Göschen Bd. 231.) Geb. 1.50

ISRAELITISCHE UND JÜDISCHE GESCHICHTE. Von J. Wellhausen. Achte Ausgabe. Oktav. III, 372 Seiten. 1921. 10.—, geb. 11.—

PROLEGOMENA ZUR GESCHICHTE ISRAELS. Von J. Wellhausen. Sechste Ausgabe. Neudruck. Oktav. VIII, 424 Seiten. 1927. 9.—

DIE ENTSTEHUNG DES NEUEN TESTAMENTS. Von D. Dr. Carl Clemen, Professor an der Universität Bonn. Zweite, neubearbeitete Auflage. 151 Seiten. 1926. (Sammlung Göschen Bd. 285.) Geb. 1.50

ENTWICKLUNG DER CHRISTLICHEN RELIGION INNERHALB DES NEUEN TESTAMENTS. Von D. Dr. Carl Clemen, Professor an der Universität Bonn. Neudruck. 136 Seiten. 1919. (Sammlung Göschen Bd. 388.) Geb. 1.50

NEUTESTAMENTLICHE ZEITGESCHICHTE. Von D. Dr. W. Staerk, Professor an der Universität Jena.

I. Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. Mit 3 Karten. Zweite, verbesserte Auflage. Durchgesehener Neudruck. 179 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 325.) Geb. 1.50

II. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Mit einer Planskizze. Zweite, verbesserte Auflage. Durchgesehener Neudruck. 151 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 326.) Geb. 1.50

GESCHICHTE DER URCHRISTLICHEN LITERATUR. Von D. Dr. Martin Dibelius, Professor an der Universität Heidelberg. 1926.

I. Evangelien und Apokalypsen. 108 Seiten.

II. Apostolisches und Nachapostolisches. 110 Seiten. (Sammlung Göschen Bd. 934/35.) Geb. je 1.50

GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LATEINISCHEN LITERATUR VOM 2. BIS 6. JAHRHUNDERT. Von Professor Dr. Alfred Gudeman, München. 120 Seiten. 1925. (Sammlung Göschen Bd. 898.) Geb. 1.50

DIE CHRISTLICHEN LITERATUREN DES ORIENTS. Von Dr. Anton Baumstark, Professor an der Universität Bonn. 2 Bände. 1911.

1. Band: Einleitung. I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum. 134 Seiten. (Sammlung Göschen Bd. 527.) Geb. 1.50

2. Band: II. Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum.

III. Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier. 116 Seiten. (Sammlung Göschen Bd. 528.) Gsb. 1.50

KIRCHENGESCHICHTE. Von Lic. Dr. Karl Aner, Privatdozent in Halle.

I. Altertum. 148 Seiten. 1928. (Sammlung Göschen. Bd. 985.) Geb. 1.50

II. Mittelalter. 145 Seiten. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 986.) Geb. 1.50

KIRCHENGESCHICHTE HAMBURGS. Von D. Dr. Johann Simon Schöffel. XII, 229 Seiten mit 4 Bildtafeln. 10.—, geb. 12.—

DOGMENGESCHICHTE. Von Professor D. Dr. Friedrich Wiegand in München.

I. Entstehung und Entwicklung des Dogmas in der alten Kirche. 119 Seiten. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 993.) Geb. 1.50

II. Erhaltung, Umbildung und Weiterbildung des Dogmas im Katholizismus des Mittelalters und der Neuzeit. 112 Seiten. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 994.) Geb. 1.50

III. Geschichte des Dogmas im Protestantismus. 132 Seiten. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 1007.) Geb. 1.50

GESCHICHTE DER KATHOLISCHEN KIRCHE von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Vatikanischen Konzil. Von D. Carl Mirbt, Professor in Göttingen. 159 Seiten. 1913. (Sammlung Göschen Bd. 700.) Geb. 1.50

SYMBOLIK DES RÖMISCHEN KATHOLIZISMUS. Von Dr. theol. Leonhard Fendt, Pfarrer zum Heiligen Geist in Magdeburg. 136 Seiten. 1926. (Sammlung Göschen Bd. 937.) Geb. 1.50

DIE KIRCHE DES MORGENLANDES. WELTANSCHAUUNG UND FRÖMMIGKEITSLEBEN. Von N. von Arseniew, Privatdozent in Königsberg. 104 Seiten. 1926. (Sammlung Göschen Bd. 918.) Geb. 1.50

DER EVANGELISCHE GOTTESDIENST IM WANDEL DER ZEITEN. Von Dr. Friedrich Niebergall, Professor an der Universität Marburg. 120 Seiten. 1925. (Sammlung Göschen Bd. 894.) Geb. 1.50

DIE KATHOLISCHEN MISSIONEN VON DER VÖLKERWANDERUNG BIS ZUR GEGENWART. Von D. Dr. Josef Schmidlin, Professor an der Universität Münster i. W. 86 Seiten. 1925. (Sammlung Göschen Bd. 913.) Geb. 1.50

DIE MISSIONSFREIHEIT nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts. Von Dr. Theodor Grentrup, S. V. D. Oktav. 112 Seiten. 1928. (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht Heft 5.) 5.50

DAS KIRCHENRECHT. Von D. Dr. E. Sehling, Geh. Hofrat und Professor in Erlangen.

I. Einleitung. Quellen. Verfassung und Verwaltung der katholischen Kirche. Anhang: Die griechisch-orthodoxe Kirche. Zweite Auflage. 119 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 377.) Geb. 1.50

II. Das evangelische Kirchenrecht. Die Stellung des Staates zur Kirche und das Verhältnis der Religionsgesellschaften zueinander. Zweite Auflage. 87 Seiten. 1927. (Sammlung Göschen Bd. 954.) Geb. 1.50

VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT. Von D. Dr. Heinrich Frick, Professor a. d. Universität Gießen. 134 Seiten. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 208.) Geb. 1.50

FONTES HISTORIAE RELIGIONIS GERMANICAE. Collegit Carolus Clemen. Oktav. 112 Seiten. 1928. (Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos edidit Carolus Clemen, Fasciculus III.) 5.—

Kleine Texte
für Vorlesungen und Übungen

Herausgegeben von Hans Lietzmann

Theologie und Religionswissenschaft

Religionen des Altertums

7 BABYLONISCH-ASSYRISCHE TEXTE. Übers. von C. Bezold. I. Schöpfung und Sintflut. 2., um den Sintflutbericht verm. Aufl. 24 S. 1911. 0.40

20 ANTIKE FLUCHTAFELN. Hrsg. u. erkl. von Rich. Wünsch. 2. Aufl. 31 S. 1912. —.50

84 AUS EINEM GRIECHISCHEN ZAUBERPAPYRUS. Von Rich. Wünsch. 31 S. 1911. 1.—

133 LAMELLAE AVREAE ORPHICAE. Edidit commentario instruxit Alex. Olivieri. 28 S. 1915. —.90

131 DIE LINDISCHE TEMPELCHRONIK. Neubearb. von Chr. Blinkenberg. 59 S. 1915. 1.90

79 ANTIKE WUNDERGESCHICHTEN zum studium der wunder des Neuen Testaments zusammengest. von P. Fiebig. 27 S. 2. Aufl. 1921. 1.—

68 LATEINISCHE SACRALINSCHRIFTEN. Ausgewählt von F. Richter. 45 S. 1911. 1.40

Islam

139 MUHAMMEDANISCHE GLAUBENSLEHRE. Die Katechismen des Fudali und des Sanussi. Übers. u. erl. von Max Horten. 57 S. 1916. 1.75

105 MYSTISCHE TEXTE AUS DEM ISLAM. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus d. Arab. übers. u. erl. von M. Horten. 18 S. 1912. —.60

119 TEXTE ZU DEM STREITE ZWISCHEN GLAUBEN UND WISSEN IM ISLAM. Die Lehre v. Propheten u. d. Offenbar. b. d. islam. Philos. Farabi, Avicenna u. Averroes. Dargest. von M. Horten. 43 S. 1913. 1.40

Judentum

15/16 DER PROPHET AMOS. Hebräisch und griechisch. Hrsg. von J. Meinhold und H. Lietzmann. 32 S. 1905. Vergriffen.

32 ARAMÄISCHE URKUNDEN z. gesch. d. Judentums im VI. u. V. jahrh. vor Chr. Sprachl. u. sachl. erkl. von W. Staerk. 16 S. Anast. Neudr. d. 1. Aufl. von 1908. 1925. —.70

22/23 JÜDISCH-ARAMÄISCHE PAPYRI AUS ELEPHANTINE. Sprachl. u. sachl. erkl. von W. Staerk. 2., verb. Aufl. 38 S. 1912. 1.25

94 ALTE UND NEUE ARAMÄISCHE PAPYRI. Übers. u. erkl. von W. Staerk. 73 S. 1912. 2.25

58 ALTJÜDISCHE LITURGISCHE GEBETE. Ausgew. und mit Einleitung hrsg. von W. Staerk. 32 S. 1910. 1.—

59 DER MIŠNATRAKTAT BERAKHOTH in vokal. Text, mit sprachl. u. sachl. Bemerkungen von W. Staerk. 18 S. 1910. —.60

130 DER TOSEPHTATRAKTAT ROŠ HAŠŠANA in vokal. Text, mit sprachl. Textkrit. u. sachl. Bemerkungen von Lic. Paul Fiebig. 16 S. 1914. —.50

78 RABBINISCHE WUNDERGESCHICHTEN des neutestamentl. zeitalters in vokal. text, mit sprachl. u. sachl. bemerkungen von P. Fiebig. 28 S. 1911. 1.—

64 DIE ODEN SALOMOS, aus dem Syrischen übersetzt mit Anmerkungen von A. Ungnad und W. Staerk. 40 S. 1910. Vergriffen.

Alte Kirche

126 ANTIKE JESUS-ZEUGNISSE. Vorgel. von J. B. Aufhauser. 2., verm. Aufl. 57 S. 1925. 2.40

157 BUDDHA UND JESUS IN IHREN PARALLELTEXTEN. Hrsg. von J. B. Aufhauser. 30 S. 1926. 1.60

1 DAS MURATORISCHE FRAGMENT und die monarchianischen prologe zu den evangelien. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 16 S. 1921. 0.50

2 DIE DREI ÄLTESTEN MARTYROLOGIEN. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 18 S. 1921. —.25

6 DIE DIDACHE. Mit kritischem Apparat. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 16 S. 1912. —.50

152 EPISTULA APOSTOLORUM. Nach dem äthiopischen und koptischen Texte hersg. von Hugo Duensing. 42 S. 1925. 2.—

14 GRIECHISCHE PAPYRI. Ausgew. u. erkl. von H. Lietzmann. 2. Aufl. 32 S. 1910. 1.—

4 AUSGEWÄHLTE PREDIGTEN. I: Origenes homilie X zum Jeremias, homilie VII zum Lukas, homilie XXI zum Josua. Hrsg. von E. Klostermann. 3. Aufl. 25 S. 1914. —.40

13 AUSGEWÄHLTE PREDIGTEN. II: Fünf Festpredigten Augustins in gereimter Prosa. Hrsg. von H. Lietzmann. 1905. Vergriffen

83 ORIGENES, EUSTATHIUS VON ANTIOCHIEN, GREGOR VON NYSSA über die Hexe von Endor. Hrsg. von Erich Klostermann. 70 S. 1912. 1.20

151 CELSI ALETHES LOGOS. Excussit et restituere conatus est Dr. O. Glöckner. XIV, 72 S. 1924. 3.—

17/18 SYMBOLE DER ALTEN KIRCHE. Ausgew. von H. Lietzmann. 2. Aufl. 40 S. 1914. 1.25

9 PTOLEMAEUS BRIEFE AN DIE FLORA. Hrsg. von A. Harnack. 2. Aufl. 10 S. 1912. —.35

129 TEXTE ZUR GESCHICHTE DES MONTANISMUS. Hrsg. von D. N. Bonwetsch. 32 S. 1914. 1.—

122 URKUNDEN ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES DONATISMUS. Hrsg. von Hans v. Soden. 56 S. 1913. 1.75

47/49 LATEINISCHE ALTKIRCHLICHE POESIE. Ausgew. von H. Lietzmann. 64 S. 1910. 2.—

Liturgie

19 LITURGISCHE TEXTE. II: Ordo missae secundum missale romanum. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 29 S. 1923. —.75

35 LITURGISCHE TEXTE. III: Die konstantinopolitanische meßliturgie vor dem IX. jahrhundert. Übersichtl. Zusammenstellung des wichtigsten Quellenmaterials. Von A. Baumstark. 16 S. 1909. —.50

36 LITURGISCHE TEXTE. IV: Martin Luthers Von ordnung gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis 1523. Hrsg. von H. Lietzmann. 24 S. 1909. —.75

37 LITURGISCHE TEXTE. V: Martin Luthers Deutsche Messe 1526. Hrsg. von H. Lietzmann. 16 S. 1909. —.50

61 LITURGISCHE TEXTE. VI: Die Klement. liturgie a. d. Const. apost. VIII nebst anhängen. Hrsg. von H. Lietzmann. 32 S. 1910. 1.—

70 LITURGISCHE TEXTE. VII: Die Preußische Agende im Auszug. Hrsg. von H. Lietzmann. 42 S. 1911. —.50, geb. 2.40

75 LITURGISCHE TEXTE. VIII: Die Sächsische Agende im Auszug. Hrsg. von H. Lietzmann. 36 S. 1911. 1.10, geb. 3.—

125 LITURGISCHE TEXTE. IX: Die Hannoversche Agende im Auszug. Hrsg. von J. Meyer. 30 S. 1913. 1.—

141 LITURGISCHE TEXTE. X: Einführung in das römische Brevier. Von H. Lietzmann. 48 S. 1917. 1.50

144 LITURGISCHE TEXTE. XI: Taufe und Firmung nach dem röm. Missale, Rituale und Pontificale. Hrsg. von I. Herwegen. 46 S. 1920. 1.50

52/53 FRÜHBYZANTINISCHE KIRCHENPOESIE. I: Anonyme hymnen des V. bis VI. jahrhunderts. Ed. Dr. Paul Maas. 32 S. 1910. 1.—

Kirchenordnungen

6 DIE DIDACHE. Mit kritischem Apparat. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 16 S. 1912. —.50

87 UNTERRICHT DER VISITATOREN 1528 an die pfarrherrn im kurfürstentum zu Sachsen. Hrsg. von H. Lietzmann. 48 S. 1912. 1.50

88 JOHANNES BUGENHAGENS BRAUNSCHWEIGER KIRCHENORDNUNG 1528. Hrsg. von H. Lietzmann. 152 S. 1912. 2.25

102 DIE GENERALSYNODALORDNUNG. Hrsg. von A. Uckeley. 20 S. 1912. —.30

103 DIE KIRCHENGEMEINDE- UND SYNODALORDNUNG für die Provinzen Preußen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlesien und Sachsen. Hrsg. von A. Uckeley. 36 S. 1912. —.50

104 DIE RHEINISCH-WESTFÄLISCHE KIRCHENORDNUNG. Hrsg. von A. Uckeley. 64 S. 1912. 2.—

Mittelalter

54 KLEINERE GEISTLICHE GEDICHTE DES XII. JAHRHUNDERTS. Hrsg. von A. Leitzmann. 30 S. 1910. Vergriffen.

91 SCHOLASTISCHE TEXTE. I: Thomas von Aquin, Texte zum Gottesbeweis. Ausgew. u. chron. geordn. von E. Krebs. 2. Aufl. 64 S. 1912. 2.—

Mystiker

55 MEISTER ECKHARTS BUCH DER GÖTTLICHEN TRÖSTUNG UND VON DEM EDLEN MENSCHEN (liber benedictus). Hrsg. von Ph. Strauch. 2. Aufl. 51 S. 1922. 1.70

117 MEISTER ECKHARTS REDEN DER UNTERSCHEIDUNG. Hrsg. von E. Diederichs. 45 S. Anastatischer Neudruck 1925. 1.40

96 DER FRANCKFORTER („eyn deutsch theologia"). Hrsg. von W. Uhl. 64 S. 1912. Anastatischer Neudruck 1926. 2.—

123 HUGO VON ST. VICTOR, SOLILOQUIUM DE ARRHA ANIMAE und DE VANITATE MUNDI. Hrsg. von K. Müller. 51 S. 1913. 1.65

127 AUSGEWÄHLTE PREDIGTEN JOHANN TAULERS. Hrsg. von L. Naumann. 62 S. 1914. 2.—

Reformationszeit

101 FRÜHNEUHOCHDEUTSCHES GLOSSAR. Von Alfred Götze. 2. Aufl. 136 S. 1920. 4.25
Wörterbuch zu Luther und seinen Zeitgenossen.

21 DIE WITTENBERGER UND LEISNIGER KASTENORDNUNG. 1522/1523. Hrsg. von H. Lietzmann. 24 S. 1907. —.75

24/25 MARTIN LUTHERS geistliche Lieder. Hrsg. von A. Leitzmann. 31 S. 1907. 1.—

36 LITURGISCHE TEXTE. IV: Martin Luthers Von ordnung gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis 1523. Hrsg. von H. Lietzmann. 24 S. 1909. —.75

37 LITURGISCHE TEXTE. V: Martin Luthers Deutsche Messe 1526. Hrsg. von H. Lietzmann. 16 S. 1909. —.50

109 LUTHERS KLEINER KATECHISMUS, der deutsche text in seiner geschichtlichen entwicklung. Von J. Meyer. 32 S. 1912. 1.—

142 MARTIN LUTHERS 95 THESEN nebst dem Sermon von Ablaß und Gnade 1517. Hrsg. von O. Clemen. 34 S. 1917. —.50

50/51 URKUNDEN ZUR GESCHICHTE DES BAUERNKRIEGES UND DER WIEDERTÄUFER. Hrsg. von H. Böhmer. 2. Aufl. 36 S. 1921. 1.10

74 ANDREAS KARLSTADT VON ABTUHUNG DER BILDER und das keyn bedtler vnther den christen seyn sollen 1522, und die Wittenberger beutelordnung. Hrsg. von H. Lietzmann. 32 S. 1911. 1.—

86 ALTE EINBLATTDRUCKE. Hrsg. von Otto Clemen. 77 S. 1911. 2.50

99 AUTHENTISCHE BERICHTE über Luthers letzte Lebensstunden. Hrsg. von Dr. J. Strieder. 42 S. 1912. 1.25

106 DAS NIEDERDEUTSCHE NEUE TESTAMENT nach Emsers übersetzung, Rostock 1530. Eine Auswahl aus den Lemgoer Bruchstücken. Mit einer Einleitung hrsg. von E. Weißbrodt. 32 S. 1912. 1.—

Neuzeit

76 AUSWAHL AUS ABRAHAM A S. CLARA. Hrsg. von K. Bertsche. 47 S. 1911. 1.50

85 DIE GELTENDEN PAPSTWAHLGESETZE, Pii X. constitutio vacante sede apostolica — Pii X. constitutio commissum nobis — Leonis XIII. constitutio praedecessores nostri — Leonis XIII. instructio (regolamento). Hrsg. von F. Giese. 56 S. 1912. 1.—

70 LITURGISCHE TEXTE. VII: Die Preußische Agende im Auszug. Hrsg. von H. Lietzmann. 42 S. 1911. —.50, geb. 2.40

75 LITURGISCHE TEXTE. VIII: Die Sächsische Agende im Auszug. Hrsg. von H. Lietzmann. 36 S. 1911. 1.10, geb. 3.—

125 LITURGISCHE TEXTE. IX: Die Hannoversche Agende im Auszug. Hrsg. von J. Meyer. 30 S. 1913. 1.—

102 DIE GENERALSYNODALORDNUNG. Hrsg. von A. Uckeley. 20 S. 1912. —.30

103 DIE KIRCHENGEMEINDE- UND SYNODALORDNUNG für die Provinzen Preußen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlesien und Sachsen. Hrsg. von A. Uckeley. 36 S. 1912. —.50

104 DIE RHEINISCH-WESTFÄLISCHE KIRCHENORDNUNG. Hrsg. von A. Uckeley. 64 S. 1912. 2.—

In der Sammlung „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen" sind noch folgende Abteilungen vertreten:

ALTE PHILOLOGIE / GERMANISCHE PHILOLOGIE / ORIENTALISCHE SPRACHEN / GESCHICHTE UND STAATSWISSENSCHAFT

Gesamtverzeichnis auf Wunsch.